

目 录

一、《周易》——珍贵的信史资料	1
1、周易的含义	1
2、《周易》的成书时代	5
3、《周易》的结构和《易经》的内容特点	20
4、《易经》中法律现象史料的辑录方法	24
二、《易经》中的法律观念	29
1、商周的“天命”法律观	29
2、西周明德慎罚的法制观	38
三、礼——法律规范之一	50
1、社会的等级秩序化是礼的核心内容	51
2、合于礼的治国之道	55
3、合于礼的祭祀制度	62
4、合于礼的军事规范	71
5、奴隶主贵族应尽的义务	77
6、奴隶主阶级的品德规范	81
7、奴隶主阶级的行为规范	86
四、刑——法律规范之二	92
1、罪名	95
2、刑罚	119
3、刑罚适用原则	129
五、《易经》中记载的民事法律关系	138

1、一般民事权利及其调整方式	139
2、有关婚姻家庭的两种观念	146
六、《易经》中记载的司法制度	169
1、司法权力的归属	169
2、诉讼审判原则	171
3、有关刑罚执行的点滴记载	179
后记	183

一、《周易》——珍贵的信史资料

《周易》这部神秘的典籍，伴着中华民族悠久的文明史，不曾间断地流传了近三千年。自汉代开始，《易》便居于六经之首，被汉班固誉为“六艺之原”。

我国从战国时代始将《礼》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》定为六经。汉代通行的经文已无《乐》，实为五经。东汉又增加了《孝经》和《论语》合称七经。唐以《易》、《诗》、《书》、《仪礼》、《周礼》、《礼记》、《左传》、《公羊传》、《谷梁传》合称九经。后又增加《论语》、《孝经》、《尔雅》合称十二经。宋代理学家为了抬高孟轲的地位，于是《孟子》也挤入经的行列，这就是流传至今的十三经。在中国几千年封建专制统治的递嬗中，十三经作为儒家典籍，被法定为经典，成了中国封建文化的主体。这些典籍为什么被称为经，历来说法不一，依照中国人的传统，把宗教和学术典籍称作经，是指其内容为永恒不变的真理，尊其为常行之道。

1、周易的含义

《易经》又名《周易》。何以命名为周易，历代经学家的看法颇为不同。

关于命名为“周”就有两种见解：

一为“义取周普”说。据《周礼·春官·大卜》：“大卜……

掌三易之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》，其经卦皆八，其别皆六十有四”。东汉郑玄的注释中，没有对周易之义作出解释。但郑玄在《易赞》中说：“夏曰《连山》，殷曰《归藏》，周曰《周易》。”“连山者，象山之出云，连连不绝；归藏者，万物莫不归藏于其中；周易者，言易道周普无所不备。”唐人贾公彦为《大卜》这段话作疏亦云：“郑虽不解周易其名，周易者，连山、归藏皆不言地号以义名易，则周非地号。《周易》为纯乾为首，乾为天，天能周匝于四时，故名《易》为周也。”另一位唐人陆德明也本此说，“周，至也，备也，今名书，义取周普。”^①此说直至清代仍有据理力争者，以姚配中、黄以周为代表。

二为“义取代名”说。唐代，为了政治上“大一统”的需要，对自汉代以来的各家经说做统一的整理，于是诏令国子祭酒孔颖达撰定五经义疏，定名为《五经正义》。由孔颖达主持撰写的《周易正义》，对周易二字的含义，不再采用郑玄之说，《正义》卷首云：“周易者言‘易道周普，无所不备’。郑玄虽有此释，更无所据之文……今所不取。案《世谱》等群书，神农一曰连山氏，亦曰列山氏；黄帝一曰归藏氏。既连山、归藏并是代号，则《周易》称周，取岐阳地名，《毛诗》云‘周原茀茀’是也。又文王作《易》之时正在羑里，周德未兴，犹是殷世也，故题周别于殷。以此文王所演，故谓之《周易》，其犹《周书》、《周礼》，题周以别余代，故《易纬》云‘因代以题周’是也。”很明显，孔氏是把“周”释为“代号”，即指朝代的名称。宋人程颐、朱熹皆从此说，对后世的影响很大。

关于命名为“易”的含义，影响较大的有三种不同的解释：

①《经典释文》。

一为“日月为易”说。汉许慎的《说文》引《秘书》云：“日月为易，象阴阳也”；《参同契·乾坤设位章》亦云：“日月为易，刚柔相当。”虞翻注曰：“字从日下月”。这种说法是从“易”的字形组合来阐述命名用意的。汉代人之所以持“日月相并为易”的观点，是根据《周易·系辞》所言“悬象著明，莫大乎日月”推断而来的。在他们看来，是以日月象征大自然变化的神奇和威力。因为古人观察到，只有日月的运行才能有昼夜的更替，使寒暑迭来。

二为“易为蜥易”说。汉许慎《说文》易下释曰：“蜥易，蜥蜴、守宫也，象形。”清人黄宗炎在《周易象词》中力主“易为蜥易”说，阐述得较为详尽。他认为“易者取象于虫，其色一时一变，一日十二时改换十二色，即今之蜥易也，亦名十二时。因其倏忽变易，更传为移易、改易之用。易之为文，象一首四足之形。《周易》卦次，俱一反一正，两两相对，每卦六爻象其时。在本卦者，象日之六时；在往来卦者，象夜之六时。取象之奇巧精确，不可拟议。”

三为“一易三义”说。《乾凿度》云：“易者易也，变易也，不易也。”刘熙在《释名》中亦云：“易，一言而含三义。所谓易也，变易也，不易也。”都认为“易”包含三个含义。第一个含义是：以简而示繁，以少而示多，实为简易之义；第二个含义是喻示天地万物均处于不停顿地变化之中。盈亏消长，生生不息。第三个含义是讲“不易”。认为变易不过是万事万物的表面现象，而主宰这些变化的原则是永不改变的。在他们看来，制定、掌握这个原则的不是人，而是“天”和“神”。

对“易”的含义解释，除上述三说外，还有“从日从勿”说及“日出为易”说等，均无上述三说影响大。

关于《周易》书名的含义，历来见仁见智，各据成理，极难分辨孰是孰非。先就“周”字而言，《易经》至周代基本编纂成书。虽按传统说法卦辞、爻辞出自文王、周公之手不足征信，然而筮辞中确实记载了不少周代的史实。那么这个用来占筮的底本，冠以周字标示“代号”，应该说是合乎情理的。同时，就画卦者的立意看，他们意欲把天地间的万事万物，都用六十四卦的象数来表示，可谓无所不包。这样看，义取“周普”也不无道理。说不定《周易》的作者，正是取“周”字的两个含意用来命名。这与《周易》内容多用双关、比喻、谐隐等修辞的特色是一致的。

至于“易”字的三解，表面上看虽各不相同，其实是殊途同归，都旨在强调易为变易之义。“日月为易”说，用日月更迭象征《易经》的变易观念，无疑是对的。《易》确乎是以“—”和“--”两种符号的反复排列组合而成为六十四卦的。寻其易的深层次意蕴，无外乎让人知变、应变而自强不息。这正是《易经》作者朴素的辩证法思想的体现。也正是后世唯物主义的思想家，把《易经》当成古老的哲学著作研习，而反对用它来占筮的原因。然而《秘书》和《参同契》所说的“象阴阳也”、“刚柔相济”，明显是抱思想观念安错了时代。《易经》成书的时代尚不存在阴阳两个基本范畴。整部《易经》虽“日”字多见，却找不见一个“阳”字。在将近五千字的筮辞中，“阴”字也仅有一见，即《中孚·九二》的“鸣鹤在阴”。这个“阴”字与《易传》中的“一阴一阳之谓道”的“阴阳”学说，毫不相干。即便是“—”和“--”被称为阳爻和阴爻也是后人的称谓，在《易经》中是丝毫看不出什么“阴阳”的痕迹的。正因为如此，郭沫若先生才认定“—”“象男根”；“--”“象女阴”，是古代生殖器崇拜的孑遗。还有

人认为是上古改结绳为书契时的记事符号。

“易为蜥易”说多数学者认定为臆说而不足征信。把“易”说成是“一首四足”不免望文生义；把相对两卦的十二爻比作昼夜十二个时辰，再喻为蜥易的所谓十二色变，虽巧妙然而过于牵强。尽管如此，持此说者，把“易”附会为变色的蜥易，其用意仍是为了说明“易”的变易含义。

“一易三义”说中的前两义，应该说是切中要害的。《易经》筮辞的辞意虽简古、晦涩，但内涵广大悉备，以简示繁，以少示多，确实是《易经》独有的特色。“易”为简易自可成立。主张“易”有变易之义，更是颇有见地，无庸赘叙。至于“不易”之义，应该说是《易经》作者的哲学观点所做的最切合实际的注脚。《易经》的作者基于朴素的辩证思维，意识到人类社会的万事万物本身存在着对立矛盾，但他们又认为造化自然，掌握人类命运的“天”“神”自身是不存在矛盾的。因此上帝是永存的、不变的。不变的上帝就成了万事万物之所以会变易的支配者。《易经》中充斥着这种把变易与不易绝对割裂开来的形而上学观念。^①

上文对诸家有关《周易》命名含义的评述，试概括为：《易经》因系统整理而成书于周代，简易、变易和不易是全书的基本观念，内容深奥广博，故命名为《周易》。

2、《周易》的成书时代

《周易》作于何时，出自何人之手，自战国秦汉以降亦众说纷纭，莫衷一是。

① 见张立文所著《周易思想研究》。

《周易·系辞》是通论《周易》经文部分最早的作品。只肯定了始作八卦者为包牺氏，至于由八卦演变成六十四卦、三百八十六爻，究竟始于何时、何人，就含糊其辞了。《系辞》云：“《易》之兴也，其于中古乎？”又云：“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？”都是疑问的口气，没有明确的结论。

汉代司马迁在《史记》中则肯定地说：“自伏羲作八卦，周文王演三百八十四爻而天下治。”马融、陆绩等人又认定作卦辞的是文王，而爻辞则出自周公之手。^①司马迁还在《史记》中说：“孔子晚而喜《易》，序《彖》《系》《象》《说卦》《文言》。”把《周易》除经文的其余部分的著作权，划归到孔圣的名下。这种观点，看来有汉一代是颇为盛行的。因为班固也认为“《易》道深矣，人更三圣，世历三古。”^②“三圣”指的是伏羲、文王和孔子。所谓“三古”，古人的划分虽不统一，总之是不同的三个时代。

至唐代，由官方统一经学而组织撰定的《周易正义》，承袭了汉代的观点，进一步断定“伏羲制卦，文王系辞，孔子作《十翼》。《易》历三圣只谓此也。”由于《正义》是当时国家出面组织撰定的，“三圣作易”的说法遂成定论，带有极大的权威性。宋代欧阳修堪称有胆有识的学者，对“孔子作十翼”提出质疑“三圣”之说，再度引起无休止的争论。

本世纪二、三十年代，学术界对《周易》的作者和成书时代，重新引发了论战。郭沫若、顾颉刚、李镜池等著名学者，一致否定了司马迁的观点。关于作者，或认为非一时一人之作，

① 《周易正义·卷首》。

② 《汉书·艺文志》。

或认定出自孔子再传弟子驺臂子弓之手；关于成书时代，经文部分大多断定在周代，也有认为应在春秋战国之际，《十翼》的成书则在战国时代。这些考证都是持之有据的。为了避免盲目地陷入“门户”而封禁思路，暂且撇开专家们的宏论，试着从《周易》的内容本身，推断一下其成书的时代和作者问题。

《周易》的经文部分是由筮辞汇编而成的一部占筮工具书。虽则它主要是上古人类愚昧、迷信的记录，但筮辞的编者为了形象地指示吉凶休咎，必须选用人们熟知的社会现实，用以增强说服力。一些历史人物和事就这样被记录下来了。经考证，大约有以下一些内容：

殷先王王亥丧牛羊于易之事。

《大壮·六五》和《旅·上九》两条爻辞，分别记有“丧羊于易”和“丧牛于易”之事。王国维和顾颉刚，依据殷卜辞和古籍史料考证，“易”即“狄”或“有易”，乃国名。“丧牛羊”事，是指殷先王王亥在“有易”国被杀而牛羊被夺的故事。王亥是成汤之前的殷先王。王亥的名字在殷墟卜辞中曾多见，王亥曾在有易国畜养、放牧牛羊，后被杀而牛羊被夺，《山海经》、《古本竹书纪年》、《世本》、《楚辞》、《吕氏春秋》均有记载：以《山海经·大荒东经》记得较为清楚具体：“王亥托于有易河伯仆牛，有易杀王亥，取仆牛。”从筮辞指示的休咎看，羊群被夺大约在先，故示其“无悔”，还算不得大的困厄；等到牛群被夺，王亥已罹杀身之祸，当然要示其“凶”。

殷王武丁伐鬼方事。

《既济·九三》和《未济·九四》两条爻辞，记有“高宗伐鬼方，三年克之。”“震用伐鬼方，三年有赏于大国。”《古本竹书纪年》有云：“武丁三十二年伐鬼方，次于荆。三十四年，王师克鬼

方，氏羌来宾。”两条爻辞所记的史实与此相符。高宗即殷王武丁，据记载，他是帝小乙之子，盘庚之侄。《周易集解》引虞翻说：“高宗，殷王武丁。”又引干宝的话：“高宗，殷中兴之君”即其佐证。“鬼方”据王国维先生考证是当时位于西北的一个方国。鬼方当时已很有实力，不然殷商何需兴师动众，又联合周人征伐了三年才克敌制胜。

箕子退隐的故事。

《明夷·六五》：“箕子之明夷。利贞。”《周易集解》引马融曰：“箕子，纣之诸父。”《史记·宋微子世家》记云：“纣为淫佚，箕子谏不听，人或曰可以去矣，箕子曰‘为人臣谏不听而去，是彰君之恶而自说于民，吾不忍为也。’乃被发佯狂而为奴，隐而鼓琴以自悲，故传之曰箕子操。”“明夷”在此爻中是指光明磊落之人受到伤害。“明夷”卦的组成，上为“坤”象征地；下为“离”象征太阳，总的卦象有光明受到遮蔽之义。纣王当政昏庸，箕子谏而不听，甘心退隐受辱以明心志。《明夷·六五》爻辞记载的正是商末的这件史实，《易经》作者对箕子的操守是持肯定态度的，故示为“利贞”。

帝乙归妹事。

《归妹·六五》：“帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂良。月几望。吉”

《泰·六五》：“帝乙归妹，以祉。元吉。”

据《左传·哀公九年》所记，“微子启，帝乙之元子也。”帝乙是微子启的父亲，而微子启是商纣的兄长，由此推之，帝乙是商纣之父。“归妹”即嫁女。《诗经·大明》就记有商王嫁少女于周文王的史实。诗文云：“文王初载，天作之合；在洽之阳，在渭之涘。文王嘉止，大邦有子。大邦有子，倪天之妹。文定

厥祥，亲迎于渭。造舟为梁，不显其光。有命自天，命此文王。于周于京，纁女维莘。长子维行，笃生武王，保右命尔，燮伐大商”。殷商政权为了缓和与“小邦周”的矛盾，安抚、拢络的最佳方式是联姻。《易经》与《诗经》所记的是同一史实。

康叔俘马献于成王事。

《晋》：“晋，康侯用锡马蕃庶，昼日三接。”

康侯即康叔封。《左传·定公四年》记“武王之母弟八人。周公为太宰，康叔为司寇，聃季为司空，五叔无官。”又见《世本·居篇》：“康叔居康，从康徙卫。”康叔封被称为康侯，有《康侯鼎铭》文“康侯丰作宝尊”为佐证。古“丰”与“封”通，康侯丰即康叔封，是武王的弟弟。《晋》卦卦辞所记的史实是：康叔封奉命攻伐敌国，一天之内三次告捷，并俘获大量马匹献给成王。

《易经》中提到的高宗、箕子、帝乙、康侯，都是有史可稽的商周时代的王侯，并直书其名，当无庸置疑。另外，有的筮辞虽属论事，然隐其人名。尽管如此，细察事的原委，也能辨明其所指。

如《随·上六》：“拘系之，乃从维之，王用享于西山”

《升·六四》：“王用享于岐山，吉，无咎。”

《随·上六》爻辞显然是讲文王被商纣囚禁，后又得以放归的事。“西山”即指“岐山”，是周人的发祥地，文王得以放归，自然要祭天祭祖于岐山。《升·六四》爻辞中的“王”，因“用享于岐山”，也肯定指的是周的各代君主，或古公亶父，或文王、武王等。

再如《师·上六》：“大君有命，开国承家。”

《屯》：“勿用，有攸往，利建侯。”

这两条筮辞很明显讲的是西周灭殷商以后的事。武王伐纣胜利以后才大封宗族、功臣，宗法制和分封制成为周代的重要政治制度。“大君”当指武王或武王以后的周代君主。

还如《既济》：“东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。”

周初，周人习惯称原来的势力范围为“西土”，而称殷商为“东土”，这在《尚书》中屡见不鲜，如《牧誓》中的“逖矣，西土之人”（辛苦了，来自周地的战士），“弗迓克奔，以役西土”（不要杀掉殷商军队中前来投降的人，留着他们供我们役使）；《大诰》中的“有大于西土，西土人亦不静”（我们将有灾难，我们的人民将不会得到安宁）；《康诰》中的“以修我西土”（治理好我们的本土），“肆汝小子封在兹东土”（因此，你这年幼的封才被封在殷商的旧地）；《洛诰》中的“予乃胤保大相东土。”（我要在太保召公之后去视察洛邑）。当时杀牛是重祭，而禴则属于薄祭，在《易经》作者看来，商不修德，重祭也得不到神灵护佑；周则崇德，薄祭也能获得神灵的赐福。

《周易》的经文部分，除记有商周时代的历史人物及具体事件之外，零散的筮辞中还客观地记录了当时社会的发展状况。政治上，如前文提到的，宗法、分封制作为国家政治制度的支柱已经稳固地确立。“君子”、“大人”泛指奴隶主阶级，“臣仆”、“小人”作为“奴隶”、“平民”的代称，社会上阶级的对立和殊死斗争明显存在。筮辞中诸如“畜臣妾”、“得妾以其子”、“得童仆”等，正是出土的西周金文中记载的，奴隶用来赏赐、买卖、交换的情况。同时，《易经》中的阶级对立观念也极为鲜明，喻意为目光短浅的“童观”，作者认为“小人吉，君子吝。”（《观·初六》）；惯于隐遁（“好遁”），作者认为“君子吉，小人否”（《遁·九四》）。从《易经》记载的社会现实和社会观念看，

当时的奴隶制度已相当发达。再从经济的发展上看，黍麦、瓜果、蚕桑的种植；牛、马、羊、鸡、猪等家禽家畜的饲养；鼎、缶、簋、瓶、瓮等盛器的使用；贝、朋、资斧等货币的流通。这一切和商周遗址的地下发掘及其他古籍记载所反映的商周生产力水平是相吻合的。

综上所述，《周易》的经文部分记录了不少商周的史实，因此成书不可能早于周代。同时也不曾发现记有春秋战国时代的史实和社会观念；因此经文部分成书于商末周初是可信的。卦、爻辞不见得出自一人之手，可能是周代专司占筮职务的人们，搜集自殷商以来的筮辞，编辑成书的。

《周易》经文之外的部分包括《彖》、《象》、《文言》、《系辞》、《说卦》、《序》、《杂卦》。

《彖》也称为《彖辞》，它解释卦名、卦义和卦辞的含义。与六十四卦相对应，共有六十四条。《象》也称为《象传》或《象辞》。它解释卦名与卦义及爻辞的含义，共四百五十条。解释卦名、卦义的又称为“大象”，解释爻辞含义的又称为“小象”。《文言》只解说《乾》、《坤》两卦的卦，爻辞含义，因此只有《乾文言》和《坤文言》两条。《系辞》则是对经文的通论。《说卦》主要记述了八卦的卦象，并对原始的卦象加以引申。《序卦》是解说六十四卦的顺序。《杂卦》不按六十四卦经文的原顺序，错杂地解释六十四卦的卦义。这七方面的内容，合起来算作《周易》的第二部分，称为《易传》，也称为《易大传》。因《彖》、《象》、《系辞》都与经文对应分为上下两篇，故《易传》共合为十篇。这十篇均为阐述经文含义之作，起到经文的羽翼作用，所以被称为“十翼”。

《易传》成于何时，也同样具有考证的意义，认定它成书的

大致时间,便于我们掌握作传人的思想观点,不会盲从地相信他们的全部解释。

按照司马迁的说法,前文已经摘引过,除《序卦》、《杂卦》两篇之外,认为其余部分都是孔子所作。而班固在《汉书·艺文志》中说:“孔氏为之《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《序卦》之属十篇。”又把“十翼”的著作权皆归属于孔夫子。自宋代欧阳修提出质疑后,历代学者反复论证,“十翼”非孔子所作已成定论。

近代学者对《易传》成书时代,虽观点各异,然有一点认识较为一致,那就是:十篇内容即不是出自一人之手,更非一时之作。较具权威性的观点,有以下几种:

一是认为《说卦》、《序卦》、《杂卦》是先秦时代的作品;而《彖》、《文言》、《系辞》成书于秦,《象》则晚成于《彖》。^①

二是认为《彖》、《象》成书于秦汉间;《系辞》、《文言》成书于史迁之后,昭宣之间;《说卦》、《杂卦》则成书于昭宣之后。^②

三是认为《易传》成书应在老子之后,庄子之前。^③

近年来,多数学者认为《易传》的基本部分是战国中晚期的作品。从《易传》的内容看,主要反映了新兴地主阶级登上政治舞台以后的思想观念,这与经文部分反映的时代特色形成了鲜明的对照,《易传》成于战国以后较为可信;至于成书时间的下限,仍有再商榷的必要。

春秋末年,由于铁制农具和牛耕的普遍使用,社会生产力

① 郭沫若《周易之制作时代》。

② 李镜池《周易探源》。

③ 张岱年《论易大传的著作年代与哲学思想》。

得到长足的发展。奴隶制社会“千耦其耘”的集体劳动，逐渐被个体小农生产所取代，私田开始出现，井田制度迅速瓦解，封建土地所有制确立。新兴地主阶级以及与之对应的多种形式的依附农民，成为阶级斗争舞台上的主要角色。奴隶制经济基础的解体引发了上层建筑的急剧变革，以礼为原则的宗法等级制度，以及奴隶主阶级进行权力再分配的分封制度面临崩溃，出现了所谓“礼崩乐坏”的局面。以“田氏代齐”和“三家分晋”为代表的夺权斗争，为封建制度的最后确立奠定了基础。

始于公元前 475 年的战国时期，是中国封建社会的开端。封建经济已逐步成为占统治地位的经济形式，封建的生产关系得到了迅速的发展壮大。战国时期，代表新兴地主阶级意志的一些政治家、思想家，他们的言论和著述是为建立和巩固封建政权而说教的。《易传》中明显反映了这种意识，成为有别于《易经》的鲜明特色。

新兴地主阶级，为了削弱奴隶主贵族的势力，剥夺奴隶主固有的特权，否定分封制的核心内容——“世卿世禄”，是其首要的政治任务。从《易传》中的以下内容就能清楚地看到这一点。（为了便于说明，将有关的经、传原文并列，进行比较分析）。

《同人·六二》：“同人于宗·吝”

《象》曰：“同人于宗”，吝道也。

《大畜》“利贞。不家食，吉”

《象》曰：“不家食吉”，养贤也。

《蛊·上九》“不事王侯，高尚其事”

《象》曰：“不事王侯”，志可则也。

《易传》的作者认为，从统治者挑选组成政权机构人员的

角度来看,仅在宗族之内寻求志同道合者,是心地狭隘;应广揽人才,“夺淫民之禄,以徕四方之士。”^①他们力主突破旧家族观念的束缚,不能再囿于“亲亲”原则封官进爵,进而提出了“尚贤”、“养贤”的选官准则和途径。“尚贤”、“养贤”是封建政权推行“统治”的重要内容之一。《同人·六二》的象辞和《大畜》的《象辞》反映的思想观念,迎合了新兴地主阶级政治上夺权的需要。然而经文中筮辞的原意并非如传文所释。这正是不能完全以传解经的原因。

《蛊·上九》的《象辞》对经文的解释,最能说明问题,它完全违背了经文的原意。通行本《易经》,《蛊·上九》爻辞未言休咎;而马王堆出土的帛书《易》,本爻辞下有一“凶”字,说明《易经》作者认为,一味清高而不事王侯之士凶多吉少。《象辞》释此爻却言“志可则也”,对“不事王侯”持完全肯定的态度,指出应是为世人所效法的有志向的表现。新兴地主阶级倡导“尚贤”、“养贤”,应重视有用之才;而有志之士应择主而事,对不施行“德治”的在位者,就要弃而另图他就。这种观念反映了处于激烈夺权斗争的社会环境中的地主阶级知识分子的心态。春秋末年至战国时代,政局动荡,士从师游学之风盛行,凭借四处游说而步入仕途者不乏其人。不被当权者赏识而到处碰壁的也大有人在。这样的“志士仁人”,坚定自己的政治信念,不侍奉拒绝接受自己政治主张的君主,确实是当时时代特有的历史现象。

中国的奴隶制社会,奴隶主阶级运用残酷的刑罚镇压奴隶和平民的反抗。《左传》昭公六年记载:“夏有乱政而作禹

① 刘向《说苑·政理》。

刑。”刑是为对付“乱政”——激烈的阶级斗争而设的行为规范，它与礼构成了维护奴隶制社会秩序的社会规范。当时“法”尚未成为社会规范的名称。周代成书的《易经》，虽记有刑罚、诉讼等法律现象，但整部《易经》尚未出现“法”这个观念。而《象辞》在解释《蒙·初六》“发蒙，利用刑人，用说桎梏，以往，吝”这段爻辞时却说：“‘利用刑人’，以正法也。”意思是：对罪犯强制劳动的目的是让人们遵守法度。提出了《易经》中不曾有过的“法度”观念。

法的观念是随奴隶制解体和封建制的兴起而出现的。“法”字最早写作“灋”，含有平之如水和明断曲直的意义。地主阶级取得政权以后，在他们的心目中，基于土地私有制的建立而发展起来的所有权关系是不容侵犯的；维护奴隶主阶级特权的世卿世禄制度必须被“尊贤尚功”、“因能授官”的选官制度所取代。这才是最公平而是非分明的。把这些统治阶级的共同意志上升为国家意志，用来作为判断人们是非曲直的客观标准，统称为“法”。相传春秋时已有“被庐之法”、“仆区之法”、“茅门之法”，不再称为“刑”。战国时，魏文侯的相李悝，总结新兴地主阶级在各国立法的经验，制定的我国历史上第一部比较系统的封建成文法典，即命名为《法经》。由此可见，代表了上升为国家意志的统治阶级意志的社会规范，其名称，自春秋末至战国时期，完成了从“刑”至“法”的蜕变。这种变化绝非仅仅改变了称谓，应看作是法的阶级性变易的表征。因此，《象辞》中强调要“正”的“法”，已不是《易经》中罚罪的“刑”，而是代表地主阶级共同意志的封建法令了。

《易传》中的“正法”观念，与战国时代重视法的权威性的思想是一致的。管仲说：“凡国君之重器莫重于令”、又说：“治

民之本莫要于令”^①韩非则说：“明主之国令者言最贵者也，法者事最适者也。言不二贵，法不二适。故言行不轨于法令者必禁。”^②国家法律是人们一切行动的准则，必须无条件地唯命是从。《巽》卦的“巽”有顺服的意思。于是《象辞》的作者借题发挥说：“君子以申命行事”。强调在位的大人君子们，必须严格依照国家法令行事。而对待不服从国家法令的民众又当如何呢？《象辞》在解释《临·九二》时说：“咸临，吉，无不利。”未顺命也。”认为只要有人不服从国家法令，统治者用刑杀来治理是“吉，无不利”的。新兴地主阶级“法律至上”的观念是十分鲜明的。

下面再让我们看看《易传》中有关婚姻家庭方面的思想观念。

首先，进一步强调要以“父母之命，媒妁之言”作为婚姻成立的前提条件。

《观·六二》“窥观，女贞吉”，是指虽然周代婚姻要由父母做主，但当时女子尚能偷着相看一下女婿，说明还没发展到如封建后世一样，完全由父母包办。^③《象辞》解释这条爻辞却断言，“亦可丑也”。认为女子相女婿是见不得人的丑事，这与经文原意大相径庭。

其次，反映了男尊女卑思想观念的强化。

《归妹》的卦辞为“归妹，征凶，无攸利。”意思是占到此卦，出兵征伐是凶险的，不会得到任何好处。这是什么缘故呢？奴

① 《管子·重令》。

② 《韩非子·问辩》。

③ 见高亨《周易古经今注》。

隶主阶级的婚姻，大多带有政治性质，不是为了加强政治联盟，就是借此安抚、笼络怀有敌意的邻国（这在本书第六部分还要详述）。因此，嫁女联姻是化干戈为玉帛最好的方式，之所以指示的休咎为“征凶，无攸利”，原因即在此。然而《彖辞》的解释却是“归妹；天地之大义也。天地不交，而万物不兴。归妹，人之始终也。”人世间有男女两性才能繁衍后代，这段《彖辞》并未显露出男尊女卑的观念。但《彖辞》在解释本卦卦象时却说，“说以动，所归妹也。‘征凶’，位不当也。‘无攸利’，柔乘刚也。”《归妹》卦的组成是下兑上震，兑表悦，震表动。《归妹》卦的六爻之中，九二以阳爻居阴位，六三以阴爻居阳位；九四以阳爻居阴位，六五阴爻居阳位。《彖辞》作者认为这四爻都不正，故言“位不当也”。《归妹》的下卦是一个阴爻在两个阳爻之上，上卦是两个阴爻在一个阳爻之上，都是阴压于阳，所以说“柔乘刚也”，故认为“无攸利”。实际上这种所谓“柔乘刚”与《咸》卦组合排列的“柔上而刚下”是一致的。《咸》卦的卦辞是“亨，利贞，取女吉。”《彖辞》曰：“《咸》，感也。柔上而刚下，二气感应以相与。止而说，男下女，是以‘亨利贞，取女吉’也。天地感，而万物化生。圣人感人心，而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣。”应当说这段诠释是符合经文原意的。“柔上而刚下”象征“男下女”，经文作者画象的立意，反映了周代在婚姻制度上仍存有母系社会尊重女性的原始遗风。《咸》与《归妹》两卦同样有“男下女”的含义，然而两段《彖辞》的解释并不一致。《彖辞》作者根据卦辞中指示的休咎，机械地解释卦义、卦象。前者客观地反映了商周的社会真实，而后者则借卦象阐发了男尊女卑的思想观念。

诚然，人类进入阶级社会，随着财产私有制和阶级压迫的

出现,妇女的社会地位发生了根本的变化。但应当承认,这种变化还是有一个过程的。《易经》中记载的商周时代的社会生活,父系家族制度无疑早已确立,但母系社会尊敬女性的遗风犹存。尽管礼剥夺了女子的独立人格,家庭中妻子成了丈夫的附属品。但礼对女子的种种束缚,由于受当时生产方式的限制,在奴隶乃至平民当中不可能彻底实现。封建地主阶级所有制取代了奴隶主所有制,分散的小农经济成为社会经济的基础,以男子为主要劳力的家庭组织是构成社会的最基本单位。封建统治者意识到,树立封建家长的威严,建立并维护封建家族秩序,乃是巩固封建政权的关键。正如解释《家人》卦义的《彖辞》所云:“女正位乎内,男正位乎外,男女正天地之大义也。家人有严君焉,父母之谓也。父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇,而家道正,正家而天下定矣。”很明显,“正家”是为了“天下定”,“正家”就必须加强封建的父权家长制统治,其核心即为建立“长幼有序”“男女有别”的家族秩序。尽管把父母均称为“严君”,但“夫夫、妇妇”还是把“母”置于“父”的从属地位。“礼不下庶人”被地主阶级当作奴隶主阶级的特权原则反对掉了,地主阶级出于自身的政治需要,把礼中规定的家族秩序几乎原封不动地继承下来。这样一来,把桎梏妇女权利、自由的枷锁,戴到了所有妇女的身上。婚姻家庭关系中明显的男女有别,成为封建道德和法律的重要原则。

《易传》反映的“男尊女卑”观念,不仅有别于商周,甚至不同于战国至秦代的社会观念。

战国时代的《法经》虽早已散失,汉代桓谭所著的《新论》中记有《法经》的部分内容。桓谭以博学著称于世,他的记述当有所本。在他辑录的《法经》的法条中有一条称为“淫禁”,内容

为“夫有一妻二妾，其刑馫。夫有二妻则诛。妻有外夫则宫”。即使到了专制主义封建集权的秦王朝，秦律对夫妻关系的规定，仍对夫权有所限制。如对通奸罪的处罚，就不单单是针对女子而设的。在要求妻子顺从丈夫的同时，也强调丈夫要忠于妻子。《史记·秦始皇本纪》就记有“夫为寄豎，杀之无罪”的规定。（“寄豎”是通奸的借喻）。这是赋予妻子有杀掉不忠于自己的丈夫的权利。从《法经》和《秦律》的规定看，在限制性自由方面，男女的差别并不大。这在儒家的纲常礼教成为封建王朝正统思想的汉代，发生了根本的变化。男子可以有妻有妾，而女子则必须“从一而终”。

汉代蓄姬妾盛行。不要说皇帝除皇后外还有“妾皆称夫人。又有良人、八子、七子、长使、少使之号焉”^①，就连丞相“妻妾以百数，尝孕者不复幸。”^②但为了保障嫡长子继承制，妻妾的地位则绝对不允许错乱。正如《象辞》解释《归妹·初九》爻辞所说的，把“归妹以娣”称为“恒”（合乎礼仪的常法），认为“正妻”“其位在中，以贵行也”（是居中正的合法地位，身份是高贵的）。认为“随嫁”的妾应该“相承也”（要帮助正妻干好家务）。总之，男子一妻多妾是合“礼”合法的，但汉代的封建卫道士们，要求女子只能是“从一而终”，为能屈从这种要求的女子树碑立传，誉为“节女”，宣扬“夫有再娶之义，妇无二适之文”^③。《象辞》在解释《恒·六五》“恒其德，贞，妇人吉，夫子凶”时就讲：“妇人贞吉，从一而终也……。”再如《大过·六五》

① 《汉书·外戚传》。

② 《史记·张丞相列传》。

③ 《后汉书·列女传》。

“枯杨生华，老妇得其士夫，无咎无誉。”爻辞明明是把寡妇改嫁喻为枯木逢春，毫无贬意。人多怀旧，再嫁之夫未必处处称心，故“无咎无誉”。但《象辞》作者却是另一番见解了，认为“‘枯杨生华’，何可久也。老妇士夫亦可丑也”。妇女改嫁，在他们心目中已是极不体面的丑事。《恒·六五》和《大过·九五》的两段《象辞》，很像是出自汉儒的手笔。

综上所述，《易传》所反映的思想观念，明显异于经文部分，推定其成书时代为战国至汉代是可信的。

3、《周易》的结构和《易经》的内容特点

上文已经提到，《周易》是由《易经》和解释经文的《易传》两大部分组成的。

《易经》基本的符号“—”叫作阳爻；“--”称为阴爻。两种符号三叠相重排列组合为八种图形，即乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑，此所谓八卦。再将八种图形两两相叠排列组合为六十四个不同的图形，于是构成了六十四卦，古称“经卦”。

《易经》除通行版本外，1973年在长沙马王堆汉墓，出土了帛书《易》。它的卦名及六十四卦的排列顺序、卦爻辞的部分内容都与通行本有所不同。被称为“别本”。

通行本分上下两篇。上篇三十卦：乾、坤、屯、蒙、需、讼、师、比、小畜、履、泰、否、同人、大有、谦、豫、随、蛊、临、观、噬嗑、贲、剥、复、无妄、大畜、颐、大过、坎、离。下篇三十四卦：咸、恒、遁、大壮、晋、明夷、家人、睽、蹇、解、损、益、尖、姤、萃、升、困、井、革、鼎、震、艮、渐、归妹、丰、旅、巽、兑、涣、节、中孚、小过、既济、未济。古称“别卦”。

六十四卦的每一卦都由不同的六爻排列组合而成，形成

不同的卦形，用以象征不同的事物，又称作卦象。每卦的六爻，自下至上分别叫作初、二、三、四、五、上。再根据爻的阴阳，阴爻称“六”，阳爻则称“九”。初爻叫“初九”或“初六”，最上一爻叫“上九”或“上六”，其余则为“九二”或“六二”；“九三”或“六三”；“九四”或“六四”；“九五”或“六五”。

六十四卦每卦有卦辞，每爻有爻辞。卦、爻辞合称为筮辞。筮辞在先秦称为“繇”或称为“颂”。共有六十四条卦辞和三百八十六条爻辞（《乾》、《坤》两卦，各多一条“用九”），卦、爻辞总合四百五十条，共四千九百多字。这就是《易经》的全文。

《易传》也叫《易大传》，是阐明经义之作；虽是七种，但为十篇，故称“十翼”。“十翼”与经文不是同一时代的作品，因此，最早的《传》是完整地附于经文之后的。汉代以后，为了阅读方面，《周易》出现新的编纂体例：把释卦辞的《彖辞》附在每卦的卦辞之下；释爻辞的《象辞》附在爻辞之下。又把只解释《乾》、《坤》两卦的《文言》，分别列于两卦之下。剩下的如《系辞》（分上下篇）、《说卦》、《序卦》、《杂卦》等，仍放在全书最后。这样便由《经》和《传》两部分构成了《周易》全书。需要指出的是，这里讲的《经》是指《周易》中的经文部分，即仅是卦辞和爻辞部分。春秋时它曾与《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》合称“六艺”或“六经”。因是儒家的经典故称为“经”。但至汉代，“五经”、“七经”中的《易经》已不仅仅是指筮辞部分，而是把经文和“十翼”的合编统称为“经”了。实际上，作传的和把经传一起奉为“经”的封建地主阶级，无非是想借助这部占筮工具书的神秘色彩，阐发儒家的哲理，进行封建伦理纲常的说教。本书使用的《易经》概念，仅指筮辞汇编的经文部分。

《易经》的筮辞基本属于散文体，仅有少部分韵文。筮辞的编写，目的在于为占筮者指示休咎。筮辞由两部分组成，一为指示休咎的根据；一为对休咎的明示。

指示休咎的根据是卦、爻辞的主体部分。从《易经》内容看，大体可分为三种。一是选用人们熟知的典故作为论据。如“王亥丧牛羊于易”、“高宗伐鬼方”、“帝乙归妹”、“文王被囚获释”、“箕子隐退”等皆是。这些均为历史验证过的事实，吉凶已早有定论。二是选用人们常行常遇之事作为论据。如封建、祭祀、征伐、刑讼、农牧、商旅、婚姻、灾病、得失等皆是。除了部分事物的发展，因受多种客观因素的制约，人们难以预料结果的好坏，由筮辞作者主观地替人们指示吉凶祸福，但大多数事物的结果，人们根据平时积累的生产和生活经验，其休咎也是显而易见的。三是采用象征的手法，以此事象征彼事，用具体事物说明普遍的规律。这最反映《易经》“简易”的特点，是经文部分富有哲理的突出表现。如把“老妇得其士夫”暗喻为“枯杨生华”；把“夬履”借喻为行为急躁鲁莽等。

筮辞的另一部分是对休咎的明示。除一些指示休咎根据的部分，本身就已含有休咎之义，不再明示之外，大多使用专门词语予以明示。如“利”（举事有利）、“吉”（善，好结果）、“吝”（艰难）、“厉”（危险）、“悔”（悔恨）、“咎”（小灾患）、“凶”（祸殃）。

筮辞中指示休咎根据的部分，正如郭沫若先生所说：“这些文句除强半是极抽象、极简单的观念文字之外，大抵是一些现实社会的生活。这些生活在当时一定是现存着的。所以如果把这些表示现实生活的文句分门别类地划分出它们的主从出来，我们可以得到当时的一个社会生活的状况和一切精神

生产的模型。”^①因为它不仅勾勒了当时社会生活画面的轮廓，而且通过作者对一些事物设计的休咎预言，客观地反映了当时的社会观念。《易经》正是这样把商周的一些珍贵史料留给了后世。

属于社会科学范畴的历史科学，进行研究的基本材料是史料。所谓“史”，《说文解字》云：“史，记事者也，从又持中。”“又”是手形，“中”又为何意呢？《说文》释为：“中，正也。”而《说文古籀补》则认为是“象手持简形”。把“中”解为“正”也好，释为“简册”也罢，总之历史是由人写出来的。上古专门记载史实的官吏即名为史。这些官吏根据统治阶级的意志，基于本阶级对客观社会现象的认识记载下来，这便是修史。他们所记的内容，与其称之为“史实”，莫不如叫作“史识”更确切。因为这种史料大多是按照统治阶级的主观认识精心加工的产物。否则史料不仅很难流传后世，而且会成为导致修史者身败名裂的罪状。故此，自古以来，所谓“正史”，歪曲、掩盖了不少历史的真实。这正是难登大雅的“野史”、“传记”之类的文献，往往更具信史价值的原因。《易经》不是史书，并非出自史官之手，它所提供的史料虽则是一鳞半爪难成系统，然而对商周社会生活的揭示则会更贴近史实。

《易经》在几千年的流传中，因种种历史的原因，基本上保住了原来的面貌。自春秋时代孔子创立儒家学派，“六经”成为儒生们必读的教科书。至秦代，除《易经》外，其它五经均未逃脱秦火的劫难，出现了“天下但有《易》卜，未有它书”^②的局

① 郭沫若《中国古代社会研究》

② 《汉书·刘歆传》。

面。《易经》得以幸存的原因是显而易见的。第一，它是占筮的工具书，没有各学派的说教；第二，注释经文者都想利用经文的神秘色彩，以“我注六经”做幌子而达到“六经注我”的目的。他们不动《易经》原文，而是借解经宣扬自己的思想观点。几千年来，经传泾渭分明，《易经》虽然由于文字的演变在传抄过程中难免出现谬误，但被后人篡改的可能极小。

《易经》中记载的商周社会的内容是极为丰富的。郭沫若先生将其划分为三大类。一是生活的基础，包括渔猎、牧畜、商旅（交通）、耕种、工艺。二是社会的结构，包括家族关系、政治组织、行政事项、阶级。三是精神的生产，包括宗教、艺术、思想等。^①从经济基础到上层建筑，几乎包罗了社会生活的各个方面。六十四卦中有些卦较为集中地讲述了一个中心内容。如《师》、《晋》是以论战争为主的专卦；《家人》、《同人》是以记家族关系为主的专卦；《贲》、《归妹》是以记婚姻为主的专卦；《噬嗑》是以记刑罚为主的专卦。也有不少卦所记的事类比较零散。

《易经》不仅记载了商周时代的社会生活，而且在指示休咎的筮辞中，通过对历史事件和各种社会现象是非曲直的评判，阐发了编纂者的政治思想和哲学观点，为我们了解商周时代的历史，提供了可靠的原始材料。

4、《易经》中法律现象史料的辑录方法

法律现象是一种特殊的社会现象。法律现象的外延要比法律的外延宽得多。法律表现为由国家政权制定或认可的，并

① 见郭沫若《中国古代社会研究》。

由国家强制力保障实施的行为规范形式,仅仅是掌握政权阶级共同意志上升为国家意志系统化、成文化的一种表现,按照法学理论的说法,国家政权制定颁布的法律规范还只是法的静态。法律现象则是一个综合的、概括性的概念,反映了社会运动的一种特殊形态。不仅包括“编著之图籍,设之于官府,而布之于百姓”的法律规范条文本身,而且包括由法律规范的实施而形成的法律行为(包括合法行为和非法行为)、法律关系、法律意识等都是法律现象。总之,法律现象是法在阶级社会实现其自身价值的全过程。

《易经》不是史书,更不是法典,自然没有具体的法律条文,然而不少筮辞以指示人们吉凶休咎为目的,对当时社会要求人们如何做、禁止人们如何做,违反禁令将会出现什么样的后果都有明白的告诫。筮辞作者对人们行为的赞许或否定,从侧面反映了当时社会分辨人的行为是否合法的客观标准。

同时,《易经》中记载了鲜明的等级差别和政治压迫、国家保护的社会关系、各阶级具体的一些权利和义务,以及编纂者对法的认识、评价等法律观的自然流露,都是商周时代法律现象的真实写照。

商周社会法律现象散见于六十四卦中。集中记载法律现象的卦计有:《屯》、《蒙》、《讼》、《噬嗑》、《贲》、《坎》、《遁》、《家人》、《困》、《归妹》等卦。把这些零散的史料汇集起来,加以系统整理、归类,即可勾勒出商周时代法律现象的基本轮廓。

从筮辞中挖掘整理史料,关键是把握经文的含意。两千多年来,研究《周易》已成为一门专门学问。历代学者纂言钩玄,著述颇丰。对《易经》的解释基本可分为两大派。一是象数派。他们是根据卦象、爻象来注释卦名、卦辞和爻辞的含义,卜筮

灾异。另一派为义理派。他们注释经文主张所谓“扫象不谈”，只讲卦名、卦辞和爻辞的意蕴，以此论断吉凶。这两派，前者在探求卦名及卦辞和爻辞关系时多属牵强臆造；后者则是以封建社会的政治理论学说为指导去看待奴隶制的社会现实。因此，这两派都很难准确地把握经文的本意。

本世纪三十年代开始，以郭沫若先生为代表的一些著名学者，运用历史唯物主义的观点，把《易经》放在产生它的特定时代加以考察和研究，《易经》研究从此走上了科学的轨道。半个世纪以来，闻一多、顾颉刚、高亨、李镜池诸学界名宿，对《易经》的研讨，突破了象数派和义理派研究方法的禁锢，在辞语的训诂上表现了极深的功力。

近年来，一些学者在肯定并继承了近代学者研究方法的基础上，进一步提出了在重视辞语训诂，从社会史的领域探讨卦、爻辞内容的前提下，也应适当参考部分卦象的象征意的观点。认为解经不能完全置象数于不顾。^①我认为这一见解是恰当的。因为要想清楚、完整地了解古人当时的取象之法已不可能，完全相信《易传》的以象解卦，必然会重蹈前人臆断经文含意的覆辙。但是《易经》中的卦和爻是由“—”、“--”符号排列及卦、爻辞对应组合而成的。古人画卦必定有其象征的含意。《系辞》中所说的“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦”，从筮辞内容分析不是没有根据的。不过古人观察事物，囿于当时的认识水平，必然得出不少错误的结论。因此后世人不可能全部把握古人当时取象画卦的立意。但从经文自身可以看出取象的，还应

① 见刘大钧《周易概论》。

适当予以参考，这对认识筮辞的蕴义是有所裨益的。譬如以《咸》卦为例。卦辞云：“咸，亨，利贞。取女吉。”《彖辞》以象数解释说：“咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与。止而说，男下女，是以‘亨利贞，取女吉’也。”这段对卦象的阐述就把“咸”与“取女吉”的关系讲得很清楚。《咸》卦是由艮和兑两个单卦组成的重卦，结构为艮下兑上。艮为阳卦，表刚、表男；兑为阴卦，表柔、表女。此卦的排列组合即为“柔上而刚下”，象征意则为“男下女”。这说明当时的婚姻，母权制社会社会崇敬女性的遗风尚存。由此可见，在解释《咸》卦的含义时，如果抛开卦象，很难弄明白筮辞编纂者为什么把“取女吉”放在《咸》卦之下。

本书试图摭摭《易经》中的有关资料，研究商周社会的法律现象。在运用史料方面还有两点需要提及。

首先，在辑录史料的过程中，主要参考了高亨和李镜池二位先生对经文的注释。同时也吸取了一些新的研究成果。应当承认，至今为止对经文的诠释仍见仁见智。我认为这是由《易经》占筮书的特有性质所决定的。筮辞仅有四百五十条，总共不到五千字，而占问者所问的则是斑驳陆离的世间百态，大到战争、祭祀等国家要事，小到生活琐事，可谓包罗万象。指示休咎的筮辞所用的语言，不可能是十分明确和详尽的。同一个字词，在不同的语言环境中是必有不同的含义。应该注意到，不少筮辞反映的事物是多侧面的。如充满哲理的名句“无平不陂，无往不复”，在哲学家眼里看到的是矛盾双方的相互转化；在经济学家、法学家眼里则看到的是买卖交易的公平原则。筮辞作为占筮之用，本应是筮辞编纂者对客观世界发展变化的普遍规律的认识（这种认识自然受阶级和社会的制约）。因此对某些筮辞的理解，不应仅仅局限于对表面含义和单方面含

义的认识上。

筮辞语言简洁晦涩,且多用借喻、谐隐的修辞手法,是占筮书的又一语言特色。如果孤立地看待某句筮辞,极难把握其真正的含义。必须把卦辞和本卦的爻辞、一卦中相关的爻辞,甚至不同卦中相关的爻辞联系起来分析。就以上认识,我在参考一些现成注释的基础上,也大胆地提出一些自己的看法。

另外,引用出土的一些金文史料和一些古籍中提供的史料,与《易经》所记互为佐证,我认为也是极为必要的。金文的信史价值毋庸置疑,古籍中提供的史料,虽有不少是儒家理想化的产物,但记载的奴隶制社会的礼仪和典章制度也并非全都是无稽之谈。以《易经》提供的珍贵史料,对其或证实、或补充、或修正,对我们探求商周社会法律现象的概况,将会是很有意义的。

二、《易经》中的法律观念

社会意识是社会存在的反映。人们生活在社会中,从不同的角度感受、体验、反映社会生活,形成了各种不同的意识形态。人类步入阶级社会,法这一特殊的社会现象出现了。人们对法的思想观点也随之形成,这就是阶级社会特有的思想意识——法律意识,也称之为法律观念。法律观念是构成社会法律现象的重要因素。掌握政权阶级的法律观念是社会上占统治地位的法律意识。《易经》提供的史料,反映了商周人的部分法律观念。

1、商周的“天命”法律观

法律是阶级社会特有的行为规范,在无阶级社会,虽无需法律规范的存在,但人类从最初的原始群团开始,就不可能没有规范的调整。我们的祖先,为了过有序的社会生活,寻求掌管社会调整规范的权威,以此增强群体的凝聚力,经历了从多物崇拜到对人的崇拜,进而发展到对“天”、“神”崇拜的历史过程。

处于原始社会初期的人类,面对大自然的种种变异感到茫然无措。严酷的客观现实使人们饱尝了生存的艰辛,意识到自身力量的微不足道。对大自然的恐惧和迷惑便成了原始人多物崇拜——图腾崇拜心态的根源。他们认为“山林、川谷、丘

陵，能出云为风雨，见怪物，皆曰神”。^①山川的形成，寒暑的更迭，风霜雪雨对人的侵袭、野兽的凶猛，都成了人类崇拜的对象。从《易经》提供的史料看，时至商周，图腾崇拜虽早已成为历史，但遗风犹存。《睽·上九》爻辞云：“睽孤，见豕负涂，载鬼一车，先张之弧，后说之弧。匪寇婚媾”。“载鬼一车”，李镜池先生注：“载着一车像鬼一样奇形怪状的人。‘鬼’是图腾打扮。每个氏族有自己的图腾，多以动物为标志。族外婚时，打扮自己的图腾以示族别”。^②图腾崇拜至商周时代已演变为各个家族的不同标志。

在中国，大约距今七八千年前进入母系氏族社会。由于婚姻的习惯和妇女在社会劳动中的主导地位，群婚制使人们只知其母而不知其父，妇女的采集比男子的渔猎收获更具稳定性。在这样的社会组织中，最年长的妇女即为他们的氏族家长，受到全体成员的崇敬。中国人的崇拜对象，完成了第一次嬗变，从物到了人。《易经》中反映了商周人仍存有母权制观念的残遗。如：

《晋·六二》：“晋如愁如，贞吉。受兹介福，于其王母”。

《丰·初九》：“遇其配主，虽旬，无咎。往有尚”。

《小过·六二》：“过其祖，遇其妣；不及其君，遇其臣。无咎”。

“王母”，郭沫若先生认为“并不是祖母，也不是王与母，更不是所谓西王母，应该就是女酋长”。^③李镜池先生认为是武

① 《礼记·祭法》。

② 见李镜池《周易通义》。

③ 郭沫若《中国古代社会研究》。

王克商取得胜利,对其母及祖母举行特祭,感谢王母的福佑。^①经王国维考证,商代确存有对先妣举行特祭的风俗。“配主”即女主人“妣”借为媯,《说文》:“媯,男女併也”。指男女并居结合。母系氏族社会,成年男子到其他氏族寻求配偶,是当时群婚制的婚俗,至商周可能有男到女家成婚的作法,这正是后世赘婿婚俗的渊源。“过其祖,遇其妣”最能反映筮辞编纂者崇敬妇女的母权制观念。对祖父有过失也应改正,对祖母持家有方也应赞扬。以上所举的筮辞,一方面证实中国妇女确实经历过地位显赫的辉煌时期——母权制社会;另一方面,商周时代虽然父权制早已确立,但母权制的思想观念仍残存在人们的头脑中。

母权制社会人们对妇女特别是对氏族女家长的崇敬,是因为妇女对整个家族的生存和繁衍负有重要责任。女家长的权威,植根于自身利益的牺牲和智慧、劳动的无偿奉献,以及全家族成员对她的信赖和无比崇敬的心态。

随着生产工具的改进,社会生产力得到长足的发展。大约距今五千年前的中国,进入新石器时代的后期,父系家长制建立。劳动剩余的出现,社会财富积累不断增加,为“爱私则险”^②创造了物质条件。作为氏族部落首领的男性家长,原本常组织生产和指挥战斗的才能树立起来的权威,成了占有更多社会财富的资本。私有制和私有观念的出现,氏族首领的权威演变为对氏族成员生杀予夺的权力。这种权威的建立和保持,不可能再以氏族成员的信赖、敬仰为基础,只能靠家长的

① 见李镜池《周易通义》。

② 《商君书·开塞》。

强制力和家族成员的畏惧心理来维持。于是中国人的崇拜对象——人，开始动摇了。

公元前 21 世纪建立的夏王朝，具备了国家形态的基本素质，中国进入了阶级社会。父权家长制进一步确立，男性家长成为奴隶主贵族。奴隶主和奴隶成了社会的两大对立阶级。奴隶主阶级要维护专制统治，必须建立至高无上的威严。然而阶级斗争的现实告诉奴隶主，让奴隶和平民甘心情愿地受其驱使和盘剥是不可能的，只能凭靠武力的压迫和精神麻醉。就这样，利用宗教迷信的神鬼观念进行思想统治的神权政治应运而生。

早在原始社会，囿于生产力的水平，人们对大自然的认识能力极为低下，于是萌发了崇拜祖先和神灵的宗教迷信。奴隶主阶级建立国家政权以后，宗教迷信便成为为维护奴隶主阶级统治而构筑的精神支柱，并用来对劳动者进行精神奴役。夏、商、周三代，一脉相承地推行着奴隶主阶级创建的宗天神学论。中国人的崇拜就此完成了第二次嬗变——由人而“天”、“神”。

处于蒙昧时代的中国人，对扑朔迷离的大自然深感困惑。他们蒙眬地意识到必定有一种超自然的威力存在。于是按照当时人们的生活状况和心理状况塑造了一个受人们崇敬的形象——神，认为它控制着自然并能左右人的命运，令世人不得不虔诚地对它信服。人们希望能找到一种预知神的意志用以趋吉避凶的方法，于是沟通人与神意志的占卜术出现了，成为人们了解“天命”的方法，也成了统治者假托神意实现本阶级意志的骗人伎俩。

殷商时期神权思想得到进一步发展。“殷人尊神，率民以

事神”^①的主要表现之一就是占卜的盛行。商统治者几乎无事不卜，他们把占问的结果刻在甲骨或兽骨上，这种卜辞即是我国至今发现的最早文字——甲骨文。如甲骨卜辞“贞：王闻惟辟”、“贞：王闻不惟辟”就是统治者卜问是否用刑。《易经》中记载了这种龟卜形式。《损·六五》、《益·六二》爻辞的“或益之十朋之龟，弗克违”，说明当时用来占卜的所谓“灵宝之物”价值是极为昂贵的，然而它是接受“天命”的工具，故“弗克违”，不能不买。从甲骨文的记载看，商有专门负责占卜的国家官吏称为贞人。也称为卜宾、卜竹或卜即。同时还有一个为祭祀和战争进行占卜的贞人集团——多卜。当时龟甲昂贵来之不易，随之又发明了用蓍草作为占卜工具的筮卜。至周代，龟卜与筮卜并用，往往用龟卜和筮卜互验。《诗经·小雅·杕杜》中的“卜筮偕止”，《卫风·氓》中的“尔卜尔筮”，说明当时两种占卜方法的同时存在。《易经》正是商周人对以往占筮记录的汇编。

从《易经》中的筮辞可以看出，商周人占筮的主体和内容是相当广泛的。

先看占筮的主体：如《困》“贞大人吉”；《同人》“利君子贞”；《恒·六五》“贞……夫子凶”；《师》“贞丈人吉”；《巽·初六》“利武人之贞”；《观·六二》《家人》“利女贞”；《归妹·九二》“利幽人之贞”；《恒·六五》“贞妇人吉”；《小畜·上九》“妇贞厉”；《履·九二》“幽人贞吉”。

在《易经》筮辞中，“贞某人吉”和“某人贞吉”的句式，是指某种人占筮问卜是吉兆；“利某人贞”的句式，是指某种人占筮

① 《礼记·表记》

问卜是有利的；“某人贞厉”的句式，是指某种人占筮将遇到危险；“贞某人凶”，是指某种人占筮将遭厄运，有祸殃。从以上列举的筮辞看，当时占筮的主体就有大人、君子、夫子、丈人、武人、女子（指未出嫁的女子。《归妹·九二》中的幽人亦是①）、妇女（已婚女子）、幽人（《履·九二》中的幽人指被囚禁的罪犯）等。

《易经》中记载的占筮主体，主要是奴隶主贵族。大人、君子、夫子明显是指王侯卿大夫阶层的人物。丈人、武人是军队中的主帅，当然也是统治集团内部的成员。《履·九二》中的“幽人”，我认为也是指触犯了法律的统治阶级集团内部的成员，“履道坦坦，幽人贞吉”意思是：被幽禁的人，从此注意行为素养，胸怀宽广坦荡，虽身陷囹圄，而经反省改过自新。当时与奴隶主贵族殊死抗争的被压迫者怎么会反省自己的行为，奴隶和平民更不可能做到奴隶主要求的“胸怀坦荡”，对这些“难养”的“小人”，只能实行“刑兹无赦”的血腥镇压。女子作为占筮的主体，《易经》中虽有五见，但主要是占问婚姻的，因为毕竟女子是构成家庭的一部分。至于奴隶和平民，繁重的劳动压得他们透不过气，根本无暇顾及占问吉凶。严酷的社会现实，注定他们的命运只能是“吝、厉、悔、咎、凶”。没必要再乞求神明的启示。在奴隶制社会，“神”是属于统治者的。

再看占筮的范围。筮辞有“利某事之贞”、“贞某事”、“某事贞”、“某事贞吉”、“某事贞凶”几种句式。明确指出了占筮者为何事而占卜。仅就筮辞中直书占筮的目的，涉及的范围就有：其一：概指占筮的范围。《屯·九五》“小贞吉，大贞凶”。

① 见本书第六部分。

“大”指的是国家大事，如分封、祭祀、征伐之类；除此之外定居、农事、商旅、婚姻、病痛、灾异均可称之为小事。一大一小足可包罗万象。

其二：占问长期休咎。《坤·用六》《艮·初六》的“利永贞”；《小过·九四》的“勿用永贞”；《贲·九三》《益·六二》的“永贞吉”；《比》“无永贞，无咎”。这些筮辞指出占问长期休咎，可得到“有利”、“无利”、“吉兆”、“无咎”几种不同的结果。

其三：行事不想休止，占问可否继续进行。《升·上六》“冥升，升不息之贞”。行事不想休止，如占得此卦则继续进行有利。

其四：占问具体事的休咎。这一类包括了生产生活的方方面面。

《坤》“利牝马之贞”；

《旅》“旅贞吉”；

《颐·六五》《革·上六》“居贞吉”；

《屯·初九》《随·六三》“利居贞”；

《坤》《讼·九四》“安贞吉”；

《大畜·九三》《明夷》《噬嗑·九四》“利艰贞”；

《泰·九三》“艰贞无咎”；

《豫·六五》“贞疾恒不死”；

《屯·六二》“女子贞不字”；

《剥·初六》《剥·六二》“蔑贞凶”。

以上筮辞占问的具体事，计有：驯养牡马之事、行旅之事、定居之事、许嫁之事，以及占问平安与否和处境困窘占问休咎如何等等。“蔑贞凶”的“蔑”，高亨先生注云：“蔑疑当读为梦，古字通用。《谷梁传》昭公二十年经：‘夏，曹公孙会自梦出奔’

宋’，《释文》：‘梦，本或作蔑’即其证”。“古人梦则占。《诗·斯干》‘乃占我梦’，《无羊》‘牧人乃梦。大人占之……’皆其证”。李镜池先生亦本此说，均认为古人有梦占的习惯。

商周人重卜是奴隶主阶级推行神权政治，宣扬“天命”观的突出表现，统治者的目的在于为自己的一切言行举措，寻找更权威的根据。武王死后，管、蔡叛国，周公率兵平叛，即宣称“我有大事，休？朕卜并吉”^①，告诉世人，我去征伐管、蔡是卜问过天意的。这在当时无疑是很具号召力的。

正因为如此，对卜问获得的结果不允许有丝毫的怀疑态度。《蒙》卦卦辞云：“初筮告，再三渎，渎则不告”。强调最初的占问才会得到神明的启示，如怀疑获得的征兆，再三卜问，是对神明的亵渎，神明将不再预示吉凶休咎。事实上，统治阶级对占筮结果也不完全相信，占得同样的卦，往往不同的人从不同的角度解释，得出完全相反的结论。这样的事例，在春秋战国的史料中屡见不鲜。这充分说明，是“人创造了宗教，而不是宗教创造了人”。^②重卜不过是奴隶主阶级推行的愚民政策而已。

商周的“天命”观，还表现在商周人对祭祀的重视。商周的“礼”本来就源于祭祀，奴隶主阶级对无阶级社会祖先崇拜和神灵崇拜的原始习惯予以认可，创造了具有国家意志性质的行为规范——祭礼；确认了祭祀作为国家大事的法律地位，同时对祭祀对象、参加祭祀的条件、祭祀时间的选择、祭祀的具体地点和方式、祭品的种类和规格，以及人们对祭祀应持的态

① 《尚书·大诰》。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷。

度等均做了明确的规定。

以重祭而宣扬“天命”观,《礼记》阐述祭祀的根本——“祭统”时讲明了目的,为了“见君臣之义,见父子之伦,见贵贱之等”。^①总之,让人们懂得尊卑的界定,用宗教观念维护其专制政权。

三代的宗天神学论,随阶级斗争形势的变化,不断得到充实和发展,标志着中国奴隶制政治的日趋成熟。

奴隶主阶级竭力树立“天”、“神”的形象,与其说是建立神的威严,勿宁说是在树立自身的威信。夏启王朝伊始,统治者便把多种的自然属性和社会属性都归纳到一个万能神——“天帝”的身上,让其成为自己在天上的投影,硬把统治阶级的意志说成是天帝的意志。奴隶主阶级成了天帝意志在人世间的代表。奴隶主阶级对劳动者的政治压迫和阶级剥削,被说成是秉承了天帝的意志,奴隶主阶级为他们的血腥统治找到了根据。

宗天神学论在法制思想方面的体现,首先表现为对“天罚”的编造。奴隶主发动旨在掠夺财富的战争,而打出的旗号却是“天用剿绝其命,今予惟恭行天之罚”^②,说明是按“天命”在执行“天罚”。《易经》反映商周完全承继了夏“天命”、“天罚”思想。《否·九四》“有命,无咎,畴离祉”。是说人的福寿和灾祸都由“天命”左右。而《同人》卦的“同人于宗”(《同人·六》)、“同人于郊”(《同人·上九》)就记载了商周人战前卜祷于宗庙,受命于祖先,战争胜利后在郊野致祭然后班师。《晋·

① 《礼记·祭统》。

② 《尚书·甘誓》。

六二》记载武王克商后对王母的特祭,同样说明灭商是天命的安排和祖先的福佑。武王伐纣时发布的战争动员令中,历数了纣王的种种罪状,然后说“今予发,惟恭行天之罚”。^①把灭商完全说成是天的意志,而最有资格代表民意的是止天的天子。《大有·九三》爻辞云:“公用亨于天子”,出现了“天子”的概念。说明商周的最高统治者已自称为“天之骄子”,反映了君权神授的思想。当时发动战争被视为天子遵从天意实施刑罚的最严厉的方式,无疑“天命”、“天罚”已成为商周时代重要的法律观念。

2、西周明德慎罚的法制观

西周奴隶主阶级取代了殷商的统治,承袭了夏商“受命于天”的思想成果,仍利用神权作为奴隶主专制统治的精神支柱。他们把推翻商纣的暴虐统治,建立周政权说成是“丕显文王,受天有大命”,^②极力渲染天的意志是高于一切的,国家的成败兴亡,人的吉凶祸福,无不由上天左右。《易经》强调上天对大德的护佑,有三段筮辞:《大有》上九“自天佑之,吉无不利”。《大畜》上九“何天之衢,亨”。前条的意思很明显,后条中的“亨”,通荷字,承受之意。“衢”,通休、庇字,荫庇之意。也是讲人如果有上天的护佑、荫庇,就能诸事大吉大利。另外《否·九四》“有命,无咎,畴离祉”,《有命》,高等时李镜池先生都认为是“君有赐命”与《师·上六》中“大君有命”的“有命”是一个含义。我认为《否·九四》应与《否·六三》和《否·六

① 《尚书·牧誓》。

② 《大盂鼎铭》。

三》两段爻辞联系起来看，这两段爻辞中的“包承”和“包羞”都指的是祭祀用的肉，因此，《九四》的“有命”，省略的主语应是指“天”而不是指“大君”“天子”。“畴离祉”是寿随福至之意。有天命保佑，不会有什么灾患，人不仅有福还会长寿。由此可见，周代成书的《易经》反映了商周一脉相承的“天命”神权观念。

西周奴隶主阶级仍很看重神权统治的欺骗作用，但在政治理论上遇到了一个不能自圆其说的难题，那就是：历经十七世、三十一王近六百年的殷商政权，一直声称是代表天意进行统治，而周统治者却又扬言“今惟我周王丕灵承帝事，有命曰：‘割殷’”^①，大言不惭地把灭商说成是接受了上天神圣的命令，这岂不滑稽。为了解决这个至关重要的理论危机，一套新的君权神授学说就此诞生了。

西周的政治家周公姬旦，在原“天命”观的基础上，提出了“天畏棗忱”^②、“惟命不于常”^③的新命题。指出上天的恩威是非人能测的，而且天命不是一成不变的。既然人世间的一切都由上天所主宰，那么一切事物也要随天的变化，或由好而变坏，或由坏而变好。《易经》中的变易观念即与之相吻合。以人之行事而论，《易经》作者认为有“泰”（通达）有“否”（受阻），然而泰中有否、否中有泰，泰可转否、否可转泰，所谓否极泰来。如《泰·初九》爻辞以“拔茅茹以其汇”比喻战争。来犯之敌众多自然不利，但能象除草一样连根消灭敌人，从此消除了后患又转危为安。《泰·九一》爻辞表述通塞互变的观念更为

① 《尚书·多士》。

② 《尚书·康诰》。

③ 《尚书·康诰》。

充分。“包荒，用冯河，不遐遗朋，亡，得尚于中行”。“包”疑借为匏。“荒”，虚、空之意。包荒是把匏瓜挖空。“冯河”，不用舟船的渡河。渡河无舟楫而徒涉是很危险的，找到一个挖空的匏瓜绑在身上泅渡，则由危转安；然而还要携带一个朋友同渡，于是又由安转危，结果两个人都平安到达彼岸，并因“不遐遗朋”而得到人们的赞赏。再以人之利益而论，有“损”（损失）、有“益”（收益）。同样损中有益，益中有损；损可转化为益，益也能转化为损。如《损·六三》爻辞云：“三人行则损一人，一人行则得其友”。行旅当中三人结伙同行相互帮助本是有益之事，但由于意见分歧出现矛盾其中一人离去。友谊破裂自然对三人的事业是个损失，离去的人又结识了志同道合的新友则再次由损转益。再以人的行事结果而论，有“既济”（成功），也有“未济”（尚未成功）。《既济·九五》：“东邻杀牛以祭，不如西邻之禴祭，实受其福”。东邻、西邻是对商周两种政治势力的借代。二者的对立，说明曾有过殷强而周弱的历史局面。然而“小邦周”终于成功地实施了他们的“剪商”、“割商”的政策，取而代之。

《易经》作者虽然具有朴素的辩证思想，但未认识到矛盾的对立和统一。一方面承认事物有“变易”的属性，同时又把“不易”——天、神对人事的主宰割裂出来，最终强调天、神才是万物变易的控制者。通达或阻塞、收益或损失、成功或失败的转化，在他们心目中，虽然要靠人为来实现，但能否实现仍须“天定”，最终取决于“天意”。周之所以由弱而强，原因即归结为能“实受其（天、神）福”。正所谓“自天佑之”才“吉无不利”。

既然如此，天、神根据什么确定其赐福和荫庇的对象呢？

周人为了证实自己才是最有资格的“天意”代表者，于是又制造了“皇天无亲，惟德是辅”^①的借口，把是否施行德政作为天、神能否辅佑的基本条件。以此推论，殷商覆灭原因是失德所致，不能不遭到上天的抛弃和惩罚。这样一来，文王“受大命”也就顺理而成章了。

古人“德”与“得”两字是相通的，人做事得体即为德，一个人的所作所为，对人对己都适宜，而且无愧于心便为有德。因此德不仅是要求人的外在行为表现，更注重的是人内心的修养。崇德并非是周人的创造，殷商之初即已倡导施行“德治”。殷代著名的帝王盘庚就一再标榜自己“非予自荒兹德”^②（不敢不顺从先祖的德行），又表白自己“予亦不敢动用非德”^③（更不敢不顾先祖的德行而妄为）。

西周统治者对殷先王的崇德观念是极为重视的。周公认为远方的属国都甘心情愿地供殷人驱使，为其效力，所有的被奴役者都能驯服于专制统治，就是因为殷先王推行了德治。^④所以应以殷先哲王为楷模，所谓“我时其惟殷先哲王德”，从而达到“用康乂民作求”^⑤。治理好民众，实现国家的安康，看成是巩固奴隶主阶级统治的关键。同时，总结商纣灭亡的教训就是“惟其不敬德，乃早坠厥命”。^⑥《讼·六三》爻辞云：“食旧德，贞厉终吉，或从王事，无成”。高亨先生注云：“窃谓食借为

① 《诗经·大雅·文王》。

② 《尚书·盘庚》。

③ 《尚书·盘庚》。

④ 《尚书·君奭》。

⑤ 《尚书·康诰》。

⑥ 《尚书·召诰》。

蚀。《说文》：“蚀，败创也”。食旧德谓亏损其故日之德行也。食旧德则危难至”。因此占到此卦将有危难，这个注释是恰当的。但爻辞又言“终吉”实在费解。高先生认为“危难至则知惕惧，知惕惧则可无败。故曰食旧德，贞厉，终吉”。①这样讲似乎又显牵强。我认为这段爻辞意为：因商王蚀旧德必然危难将至，由此引出殷衰而周兴的结果，使周统治者“故我至于今，克受殷之命”②，得以灭掉殷商并代替殷商接受上天所赐予的大命，所以最终是吉祥的。“或从王事，无成”，我认为与《随·上六》“乃从维之，王用亨于西山”讲的都是文王曾被商纣囚于羑里之事。“从”是放纵之纵。因商纣失德才囚文王，卜问能否放归文王事，当时还时机未到，故“无成”。

《易经》中提到“德”的概念还有两处。《恒·九三》爻辞“不恒其德，或承之羞，贞吝”。注家们观点不一。从本文指示的休咎看，德指的还是“德治”、“德政”，仍然是针对商末统治者失德而亡的教训说的。不坚持实行德政必然会蒙受亡国的耻辱，当然是“吝”。《恒·六五》爻辞“恒其德，贞妇人吉，夫子凶，”其中的“德”，则是指德的具体内容了。虽然西周继承了殷人德治的思想，但德的内涵却被周统治者大大充实丰富了。德的内容要服从新的政治需要。提出“不敢侮鰥寡、庸庸、衎衎、威威”③，对于鰥寡不敢侮慢，要任用该被任用的人，尊重值得尊敬的人，镇压那些应该被镇压的人。这是对原有德的内容的修订和发挥。尽管如此，在父权家长制确立不太久的历史背景

① 高亨《周易古经今注》。

② 《尚书·酒诰》。

③ 《尚书·康诰》。

下,商周统治者对妇女内心修养要求,没有太大的变化。因此,妇女守其恒常之德是受到肯定的,故“贞妇人吉”。但被称为“夫子”的男子,面对已经发展变化了的社会,不能按新的统治阶级的要求,改变旧的道德观念,必定遭社会的淘汰,故此“夫子”“恒其德”是凶险之象。

西周“德治”的具体内容,最突出的发展是提出了“敬天保民”的治世原则。要求统治集团的各级成员“怀保小民”,把“天命”与“民心”联在一起。他们认为“天视,自我民视;天听,自我民听”,①“民之所欲,天必从之”。②天因民以视听,民所恶者天必诛之,上天除恶助善是以民意为依据的。《益·九五》爻辞“有孚惠心,勿问元吉,有孚惠我德”。“孚”在此是诚信之意。“惠心”是施恩惠于民心。爻辞的大意是:有向民人施恩惠的诚意,不论做什么事,用不着占问就知道是大吉大利之事,这样民人也会同样以诚心回报我的德政。周统治者亲眼目睹了“邦畿千里”的殷商政权,虽显赫一时却毁于一旦,这绝非是什么天意,商纣暴虐丧失民心才落得个焚身鹿台的下场。周统治者汲取的历史教训是“小民难保(治)”③必须“当于民监”④。“有孚惠心”体现了周初形成的以“保民”为核心的德治思想。

周统治者一面宣扬崇德观念,同时自诩以德配天。按周人创造的宗天神学论,上天既然辅助有德之人,天子之位则非姬姓莫属,决不允許其他宗族染指。这就为其奴隶制专制统治奠定了坚实的理论基础。

① 《尚书·泰誓》。

② 《尚书·泰誓》。

③ 《尚书·康诰》。

④ 《尚书·酒诰》。

以德配天和敬天保民的政治主张，行之于法制方面则为“明德慎罚”法制思想的创立和实施。周公曾训诫康叔“克明德慎罚，不敢侮齔寡，庸庸、衎衎、威威，显民”，^①从而阐明了西周政权的治国之道。

“明德慎罚”以德与罚相提并论，体现了刚柔相济，感化与刑威并举的策略。《临》卦的《初九》、《九二》两段爻辞都提到“咸临”。《初九》“咸临，贞吉”，“咸”借为感。《九二》“咸临。吉，无不利”，“咸”借为威。说明用德政感化和刑罚威吓维护统治，同样是吉利的。《临》卦中的“临”是从高视下，有“治理”的含义，本卦是讲治民之术的专卦。

“庸庸”“衎衎”是“明德”的主要内容。西周以制礼的方式规范统治集团成员的品德和行为，作为挑选、组织各级官僚机构组成人员的标准。本书将在第三部分作具体的阐述。

“保民”是标榜“秉德”的重要资本。顾及到庶民的切身利益，统治者意识到，一则要重视庶民生存的主要方式——农业生产；另外，基于阶级对立矛盾尖锐的社会现实，运用刑威巩固政权是不可缺少的统治手段。然而为了避免激化矛盾，必须做到中正慎罚，罚则当罪。

奴隶主阶级骄奢淫佚的生活必然引发劳动人民强烈的不满情绪。奴隶、平民的劳动积累，被奴隶主无偿剥夺，《剥·上九》爻辞作了真实的写照。“硕果不食，君子得舆，小人剥庐”。劳动者不能享受自己的劳动果实，为了服役还要离开自己的家，阶级间的利益冲突是显而易见的。周初统治者为了缓和激烈的阶级矛盾，提出重农以保民的思想，告诫统治集团的成员

① 《尚书·康诰》。

应知“稼穡之艰难”，不要过于贪图安逸享乐。周公曾教导武王，“君子所其无逸，先知稼穡之艰难；乃逸，则知小人之依”。^① 要求他在安逸的环境中须了解种田人的辛苦，并指出殷商自祖甲以后的君王“生则逸，不知稼穡之艰难，不闻小人之劳，惟乐之从。自时厥后，亦罔或克寿，或十年，或七八年，或五六年，或四三年”。^② 他们之所以统治时间都不长，是因为不关心种田人的疾苦而一味纵情享乐所致。周公希望武王“无淫于观（游览）、于逸（享乐）、于游（游玩）、于田（田猎）”^③，否则就是违背了天意。《屯·六三》爻辞“即鹿无虞，惟入于林中，君子几不如舍。往，吝”。就对“淫于田”的行为持否定态度。“虞”，周代掌管山林的官吏。周人田猎的目的，一方面是沿袭了以猎物做祭品的习惯，实际上已成为练习弓马骑射和嬉戏的手段。《周礼》规定了每年田猎的法定次数，而且田猎必须有山虞作为指引。^④ 《礼记·王制》也记有“天子诸侯，无事则岁三田”的规定。如果超出法定的次数，在没有山虞指示的情况下“即鹿”，是“淫于田”的表现，不合于礼，故“几（求）不如舍”。

周统治者重农以保民的观念，还表现在重视农业生产和节约粮食。周公在《酒诰》中引用文王的话说“惟曰我民迪小子，惟土物爱，厥心臧”，把是否爱惜粮食作为衡量臣民心地善恶的标准。周公还告诫殷商的遗民，必须要重视农业生产，只有“尚永力畋尔田”，才能获得“天惟畀矜尔，我有周惟其大介

① 《尚书·无逸》。

② 《尚书·无逸》。

③ 《尚书·无逸》。

④ 《周礼·地官·山虞》。

赉尔”^①，即天的怜悯和朝廷的赏赐。《易经》的《颐》卦主要是谈养生之道的专卦。《颐》卦卦辞“颐贞吉。观颐，自求口实”。“口实”即口粮。研究人如何生存，筮辞作者认为关键是自己解决粮食。《颐·上九》“由颐，厉，吉”。李镜池先生注：“由颐：遵循颐养的正道”。^② 按照正道去解决口粮是很艰苦的，故云“厉”；但为丰衣足食提供了保障，所以最终还是吉兆。怎样才算生存的正道呢？即要“拂经于丘”（《颐·六二》）垦荒开田^③，揭示警惕防备“观我朵颐”（《颐·初九》）的抢粮者；又不可“不耕获，不菑畲”（《无妄·六二》），去抢夺别人的粮食——“颐征”（《颐·六二》）。同时，《易经》的《节》卦，集中反映了周人崇尚节俭的观念，强调“不节若，则嗟若”，指出人若不懂得节约，就会因陷入困境而叹息。周初政治家认识到，奴隶主阶级恣意挥霍，暴殄天物必然引起劳动人民的强烈不满。《易经》中的重农观念，在客观上维护了人民的利益，在一定程度上对统治阶级的骄奢之风有所遏制，起到了稳定社会，促进社会生产力发展的积极作用。

“慎罚”是西周法制思想的重要内容。所谓“慎罚”不仅仅是宽缓刑罚，更不能误解为周统治者忽视刑罚的统治工具作用。唐人孔颖达注释“慎罚”为“慎去刑罚”，其意甚确。“慎”《说文》“谨也”。“去”则是离开之意。“慎罚”较为确切的含义应该是：执行刑罚要力求严谨，以适当的罚罪儆戒人们，使之少犯罪而免受刑罚。

① 《尚书·多方》。

② 见李镜池《周易通义》。

③ 见李镜池《周易通义》。

刑罚力求严谨是反对一味虐刑虐杀。严明谨慎地使用刑罚，所谓“敬明乃罚”，①《易经》的《大有·六五》爻辞云：“厥孚交如威如，吉”，即反映了这种观念。“孚”在此借为罚。按高亨先生注，“交”疑当读为皎，交与皎古通用。《广雅·释诂》“皎，明也”。指出行罚如能贵明贵严，严要以明为前提，明审和威严并举就是吉兆。“敬明”首要条件是有法律依据，不允许“自作不典”，②不按法律肆意行罚。周公告诫康叔，审判案件甚至可以援用殷商的法律比照定罪，条件只是符合时宜即可，所谓“罚蔽殷彝，用其义刑义杀”。③《比·初六》“有孚比之，无咎”。“比”在此意为审判中无具体可适用的法律条文，可适用成例（判例）或类推定罪行罚。按《周礼》记载，周时凡庶民之狱讼，以邦成定罪。邦成也称“八成”，由负责审判的官吏——士师掌管，是前人的一些典型判例。看来，审理案件定罪行罚，必须要有充足的法律依据。

通过刑的威严儆戒庶民达到以刑去刑的目的，就要求执法者忠于职守，恰当地适用法律。《萃·九五》爻辞云“萃有位，无咎。匪孚，元〔吉〕④永贞悔亡”。官吏在位须尽瘁国事，正确地运用当时的刑法适用原则，不滥罚无辜，该罚的又能罪刑相应。他们认为这样就能大大减少犯罪，形成理想的刑措之风。刑罚甚至可以被搁置不用。因此，卜问长期休咎，自然是“元吉”和“悔亡（元）”。反之，若像《萃·九五》爻辞所云“大人虎变”——在位者只知施用严刑峻法，凶如猛虎，结论是“未占有

① 《尚书·康诰》。

② 《尚书·康诰》。

③ 《尚书·康诰》。

④ 高亨先生考证此处脱一个“吉”字。

孚”，不用占问吉凶，刑罚冤滥是在所必然。

前文已经提过，主张“慎罚”并非忽视罚罪的作用。对该处以刑罚的周统治者坚持“刑兹无赦”^①的政策，对触犯了统治者根本利益的行为，以及不认罪伏法者，予以重惩。《困·六三》爻辞有云：“困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶”，就是加重处罚的一例。据《周礼·秋官·大司寇》记载，周代有“以嘉石平罢民”的制度。凡是轻微犯罪，尚未构成受刑罚处罚的，“桎梏而坐诸嘉石，役诸司空。重罪旬有二日坐，期役；其次九日坐，九月役；其次七日坐，七月役；其次五日坐，五月役。下罪三日坐，三月役。使州里任之，则有而舍之”。“坐嘉石”类似现代的拘役刑，劳役期限较短，服役的地点在管理手工业生产的司空处，不关进监狱。爻辞中的“困于石”是指有人受罚“坐嘉石”。但爻辞接着讲“据于蒺藜，入于宫，不见其妻，凶”，看来受罚者没能按要求悔过，于是受到加重处罚，被投入围有蒺藜的监狱——圜土。《周礼·秋官·大司寇》载：“以圜土聚罢民。凡害人者，置之圜土，而施职事焉，以明刑耻之。其能改者，返于中国，不齿三年，其不能改而出圜土者杀”。又见《周礼·秋官·司圜》记关在圜土的罪犯“能改者，上罪三年而舍，中罪二年而舍，下罪一年而舍”。最重的要关三年，最轻的也要关上一年才得释放，等放归回到家中，妻子早改嫁走了，故“入于宫（家室），不见其妻”。

另外，从《易经》中反映的刑罚制度看，《尚书》中记载的墨、劓、剕等毁人肢体、刻人肌肤的肉刑，至周代确实存在，周时割耳朵的刑也仍在使用，大辟刑（死刑）仍有“焚”、“屋诛”等

① 《尚书·康诰》。

酷刑。使用肉刑还往往一人身受数刑，如“天且剿”和“剿刑”均为一人身受二刑。统治者认为该罚的决不手软宽宥。《尚书》中的《康诰》、《酒诰》等篇，都以批判殷商“重刑”为主要内容，但《康诰》中明确指出，对所谓“元恶大憝”（罪行严重或共同犯罪的首犯）、“不孝不友”（不孝顺不友爱的人）者，“刑兹无赦”。《酒诰》在先强调了教育的作用后，指出如有人敢于不遵教令、不惧怕刑罚的威严，那就把他们杀掉。《易经》中记载的刑法内容和刑罚制度，与《尚书》中反映的思想观念是相一致的。

总之，西周“明德慎罚”法制思想的创立，说明奴隶主阶级把神权与政治，天神与君主专制融为一体，标志着中国奴隶制政治的日臻成熟。

三、礼——法律规范之一

中国奴隶制社会，礼和刑是法的两大有机组成部分，都是奴隶主阶级根本利益、共同意志上升为国家意志的具体体现，成为奴隶主维系专制统治的“左右手”。

如前文所述，上古的人类对自然普遍存有神秘、畏惧的心态，迷信神灵对大自然的主宰；同时人们在认识和改造大自然的斗争过程中，极需生产、生活经验的指导和运用，而这一切需凭借祖辈实践经验的积累。因此敬神祭祖的社会观念便成了社会的必然产物。礼，源于原始社会祭神、祭祖活动的仪式。殷商卜辞“礼”写作“𠂔”或“豐”。“𠂔”与“豆”是盛祭物的器皿。把两串玉放在器皿中，用来祭祀神灵或祖先，表达人们的崇敬之心。可见礼的起源与原始宗教意识有关。原始社会的礼尚无政治色彩。

人类迈入文明社会的门槛，国家形态出现后，祭祀的原始习惯得到认可和沿续。祭祀与权力紧密地结合为一体，发展为重要的政治权力。礼发生了质的变化，被统治者赋予了阶级属性。中国的奴隶制王朝，自夏经商至周，礼的内容得到不断充实和系统地整理。相传由周公制礼，其内容大到国家制度，小到生活琐事无所不包，成为约束人们品德和行为的重要社会规范。它的实施是以国家强制力为后盾的，所以它是当时法的有机组成部分。按照现代法律规范内容性质的分类，主要包括

权利性规范和义务性规范两种，一方面规定了奴隶主阶级依法享有的种种特权，决不许庶民侵犯；另一方面规定了全社会（包括庶民在内）对统治者应承担的义务。

礼的内容名目繁多，有“五礼”（吉、嘉、宾、军、凶）；“六礼”（冠、婚、丧、祭、乡、相见）；“九礼”（冠、婚、朝、聘、丧、祭、宾主、乡饮酒、军旅）。按《礼记》的说法，礼又“有本有文”。“本”是内容而“文”是形式。

血缘性和等级性是礼的本质属性。礼的具体内容是：强调君臣、父子、夫妻、士农工商各有职分；亲疏有别、尊卑有序，各治其事。所谓“夫礼者，所以定亲疏，决嫌疑，别同异，明是非也”。^①《易经》反映了礼的观念，并记录了按着礼调整社会关系的一些具体内容。

1、社会的等级秩序化是礼的核心内容

礼的价值的最高体现是实现社会的等级秩序化，赤裸裸地维护人与人的不平等。礼之所以被奴隶主奉为立国治世的圭臬，原因在于以“尊尊、亲亲”为原则的周礼能保障专制国家机器的正常运作，建立起符合奴隶主共同意志的国家机制。正如《左传》在阐明礼的作用时所说，“礼，经国家，定社稷，序民人，利后嗣者也”。^② 奴隶主阶级用礼界定了不同等级的地位和权力，维护以宗法制度为核心的专制统治。

原始社会后期的父系氏族社会，开始形成原始宗法观念。

① 《礼记·曲礼》。

② 《左传·隐公十一年》。

所谓“宗法”是指在一个家族中，以血缘关系为纽带，以处于家长地位的族长为中心，家族成员根据自身与族长血缘关系的亲疏，确定其在家族中的地位和权利，以此调整家族成员间的关系，建立家族的正常秩序。进入阶级社会以后，一个家族掌握了政权，以宗法观念为指导，根据“尊尊”、“亲亲”原则组织各级行政机构。《同人·六二》爻辞云“同人于宗”，当时人群相聚正是以血缘关系为纽带的宗族为其基本单位的。中国政权的建立，族权和政权的合一，为其独有的特色。

中国的奴隶制政权建设，宗法制与分封制是互为表里的。《师·上六》爻辞云：“大君有命，开国承家”、“大君”指国君，天子；“有命”即接受天命；“开国”为封国建侯；“承家”封卿大夫，赐“采邑”与奴隶，记载了在宗法思想指导下，建立各级行政组织的史实。

西周政权建立后，始作封建。规定天子之位由嫡长子（正妻长子）继承，世代相传，称为“大宗”。次子和庶子则封为诸侯，赐予领地——封国和奴隶，称为“小宗”。诸侯同样以嫡长子继承权力和土地，虽对天子称为“小宗”而在本家内则称为“大宗”。诸侯的次子、庶子则封为卿大夫。“大宗”与“小宗”反映了政治上的隶属关系，形成了“兄弟相宗”的政权格局。由大宗率小宗，小宗拱卫大宗，维护奴隶制的专制统治。《易经》中有几段筮辞，阐明了宗法分封制创立的目的：

《比·六二》“比之自内，贞吉”。

《比·六四》“外比之，贞吉”。

《屯·初九》“磐桓，利建侯”。

“比”在这两段筮辞中是亲比、辅佐之意。高亨先生注云：“比之自内与六四外比之对言。公卿在朝，作王股肱，比之自内

也。诸侯在国，作王屏藩，外比之也”。^①“桓”借为“垣”，“磐桓”指石墙。分封诸侯如构筑坚如磐石的围墙，天子居于其内自可高枕无忧矣。这与《诗经·大雅·板》“宗子维城”的比喻可互为佐证。

《易经》中对人的不同称谓，反映了鲜明的等级观念。充分体现了礼“序民人”的规范作用。称谓实际上是社会地位尊卑贵贱的等差标志。

《易经》中把统治阶级成员统称为“君子”或“大人”。“君子”在筮辞中多至二十见，而“大人”也有十二见。“大人”在有关品德的专卦《谦》和政治专卦《观》中还重复出现。同时，按等级顺序，筮辞中还有：天子一见、大君三见、国君一见、王十九见、王母一见、公五见、侯五见、武人二见、丈人一见、夫子一见、王臣一见、史巫一见、士夫一见、士一见。上述人无疑都包括在“君子”、“大人”的范围之内。

与“大人”、“君子”对立的阶级统称为“小人”，《易经》中共有十一见。包括平民、奴隶和罪犯。具体的称谓为“邑人”（平民）、“臣妾”、“童仆”、“丈夫”、“小子”（性别年龄不同的奴隶）、“刑人”（罪犯）。

《易经》大部分筮辞，记录了在等级森严的礼制下阶级间的鲜明对立和激烈斗争的史实。

平民虽然与奴隶相比有较多的人身自由，但同样处于受压迫和受剥削的地位。《剥·上九》爻辞“硕果不食，君子得舆，小人剥庐”，反映了奴隶主对平民经济上的盘剥。平民的劳动收获被奴隶主无偿占有，还强迫平民搬家舍业为其服役。平民

^① 高亨《周易古经今注》。

的生活经常受到无端的干扰,《比·九五》爻辞云:“王用三驱,失前禽,邑人不诫”。是讲王按礼制狩猎,才使邑人未受惊忧。从另一个侧面说明,恣意横行的奴隶主贵族,扰乱平民的正常生活是司空见惯的。另外,军队是奴隶主专制政权的主要支柱,西周的兵源主要是平民,《既济·九三》爻辞“高宗伐鬼方,三年克之,小人勿用”,与《未济·九四》爻辞“震用伐鬼方,三年,有赏于大国”,讲的均为商武丁三十二年攻打“鬼方”的史实,周邦作为殷商属国被征调助商,得胜后受到赏赐,但真正冒死冲锋陷阵者却得不到任何好处,所谓“小人勿用”,奴隶主阶级反倒“有赏于大国”。武王率周人伐纣,牧野之战获胜才使西周得以“开国承家”,奴隶主阶级各得其所,即使是活下来的西土兵卒,仍落得个“小人勿用”的结果,与“大君有命,开国承家”^①则毫不相干。没能得到任何好处。政治上的压迫和经济上的剥削,必然引起平民的反抗。《讼·九二》“不克讼,归而逋其邑人三百户”就反映了“邑人”趁邑主败讼未归而集体逃亡的史实。

“小人”中的奴隶,在社会上处于最下层,他们失去了做人的资格,《遁·九三》爻辞的“畜臣妾吉”和《旅·六二》爻辞的“旅即次,怀其资,得童仆”,说明奴隶主把奴隶完全当作牛马一样畜养,并作为商品用来买卖交换。奴隶反抗压迫的主要方式就是逃亡。《随·六二》和《随·六三》爻辞中的“系小子,失丈夫”、“系丈夫,失小子”即是奴隶逃亡又被抓到的情况。奴隶主对逃亡的奴隶如抓到是决不轻饶的,《遁·九四》爻辞云:“好遁,君子吉,小人否”,当时奴隶逃亡是被视为严重犯罪的。

^① 《师·上六》爻辞。

“小邦周”在灭商之前，为了获得奴隶主阶级的支持，就制定了“刑兹无赦”的法律“有亡荒阅”^①，被抓回刑奴隶，等待他们的命运是不言而喻的。至于胆敢反抗的奴隶，将被“执之用货”^②；“莫之胜说”^③（《通》六五），“系用徽纆，置于丛棘”^④（《坎》上六），或被施以极为残毒的肉刑，或投入暗无天日的牢房，成为处境最悲惨的“刑人”。这些人出于生存的本能仍会反抗。《大壮》爻辞云：“小人用壮，君子用罔。贞厉”。“壮”在此是伤害的意思。“罔”借为网，忧愁之义。“小人”对奴隶主的反抗，破坏了奴隶制的社会秩序，不能不引起统治者的忧虑，这种根本的利益冲突是在所难免的。《巽》卦的卦辞“巽从风，利见大人”，“巽”，篆文是二人随伏之象。“小人”见“大人”能如此驯服，才会是有利的，这不过是统治者的一相情愿；有压迫就有反抗是历史的必然，奴隶和平民的殊死斗争，最终成为葬送奴隶制专制统治的巨大力量。“礼”划定的尊卑界限，不可能真正起到奴隶主阶级希望的“以为民坊（堤防）”^⑤的作用。《易经》把激烈的阶级斗争历史画面，活龙活现地展示在我们面前。

2. 合乎礼的治国之道

奴隶制的社会关系是政治等级关系，在社会生活中表现为人与人的差别和对立的矛盾斗争。奴隶制的法作为社会关系的调整器，不仅要确认、维护尊卑上下的等级差别，还要继

① 《左传·昭公七年》。

② 《礼记·坊记》。

持各种关系的和谐和社会的相对稳定。礼既然是奴隶制法的重要组成部分，即成为当时社会的调整工具。按照礼的要求，人与人都要以礼相待。最高统治者虽然声称“受命于天”，手握对臣下生杀予夺的大权，迫使臣民“事君以忠”，但西周统治者认为要实现这个目的必须以“君使臣以礼”为其前提条件，从而使君臣成为一种互补互调的统一关系。说到底还是为了维护君主至高无上的权威。于是以礼为准则，确立了一整套所谓“治国安邦”之道，规范统治者的品德和行为。《易经》中体现了这方面思想观念的内容，试作如下概括：

(1) 德威并重

《临》卦是记统治者治民之术的专卦。“临”意为从高而视下。《国语·周语》云：“受职于王，以临其民”，说明临有治民之义。反映治民须德威并重观念的爻辞有以下数条：

《临·初九》：“咸临，贞吉”。

《临·九二》：“咸临，吉，无不利”。

《临·上六》：“敦临，吉，无咎”。

《临·六三》：“甘临，无攸利，既忧之，无咎”。

《初九》、《九二》中的“咸”前者借为“咸”，后者疑为“威”。高亨先生说：“《周易》通例，一卦之筮辞，其文有相同者，其旨趣必异”。李镜池先生也持此说。不过，《九二》中的“咸”，高疑为“威”而李训为“咸”。“咸”有“和”义。按李先生的注释，《初九》、《九二》均阐发了以温和的感化政策治民的观念。就西周的“明德”、“崇德”而言，崇尚礼义教化的作用，确实是治民之术的重要方面。《上六》的“敦临”，即对君主临民务须敦厚持肯定态度。当周公还政于成王时，就谆谆教导他对待族人必须

“惇大成裕”，成王也保证做到“惇宗将礼”^①。同时《六三》是对“甘临”的否定。“甘”借为箝，认为用箝制压迫的政策治民将是不利的，只有忧民之所忧，善待百姓才能“无咎”。但是，如对“明德慎罚”法制观做的分析，西周重视礼义教化，并非屏弃刑罚的作用。《临》作为“治民之术”的专卦，以“感化”和“刑威”相提并论是符合情理的。《九二》爻辞的“威”疑为“刑威”的“威”，属于形近而讹是讲得通的。

(2) 聪明睿智

《临·六五》：“知临，大君之宜，吉”。

“知”读为智。“知临”指群君上凭智慧治理民人，《礼记·中庸》有云“惟天下至圣为能聪明睿智，足以有临也”，即为此意。《尚书·洪范》为了宣扬唯心主义的神学世界观，把最高统治者的品德、行为与自然现象相比附，君上若能符合要求，各种自然现象便可按照一定的规律发生，风调雨顺。对君上的要求即包括“哲”和“谋”两方面。所谓“哲”是要求君上办事清楚明白，“谋”是深谋远虑。总之用智慧临民是“大君”应具备的条件。故此《履·六三》爻辞从反面又作了论证：“眇能视，跛能履。履虎尾，咥人。凶，武人为于大君”。“武人”多有勇无谋，如果他们居于大君之位，若视力不济而观物、跛足而行路，均属勉为其难，焉能担起大君的重任。

《易经》作者即认为：为大君者必须深谋远虑，方可驾驭臣民治理天下。《坤·六二》爻辞云：“直方，大不习，无不利”。依据闻一多先生的注释，古“直”与“省”同字。“直方”疑为“省方”。“省方”犹后世之巡狩。天子适诸侯曰巡狩。巡狩者巡所

① 《尚书·洛诰》。

守也；即视察诸侯国的政事，起到政务监督的作用。按《礼记·王制》所记，“天子五年一巡守”，接见诸侯，考察民风，观察人民的好恶，检查物价，校定历法、律法等。根据诸侯的政绩，不敬、不孝、变乱礼法者，或“削以地”或“绌以爵”，甚至对诸侯处以“流”或“讨”的罪名。而能有功德于民者，则“加地进律”——加封土地或加赐田禄。爻辞中所言“大不习”，闻一多先生认为是指不宜重行，即巡守不可过于频繁才能达到视察的预期目的。因此依礼的规定，五年一次。统治者的心术可见一斑。

(3) 善于观察。

《观》卦是以谈对政治方面如何观察，观察什么为主的专卦，强调统治者应具备洞彻明察周围事物以应万变的能力。善于驾驭臣民的君主都应深谙此道。讲这个问题的爻辞有下列诸条：

《观·初六》：“童观，小人无咎，君子吝”。

《观·六三》：“观我生进退”。

《观·九五》：“观我生，君子无咎”。

《观·上九》：“观其生，君子无咎”。

首先，筮辞作者指出“童观”——见识肤浅、幼稚，倘“小人”为此则“无咎”，因为在他们看来“平民”和“奴隶”无需有什么观察分析事物的能力，本来就应是浑浑噩噩的一群，能驯服于奴隶主的颐指气使就足够了。至于统治者，看问题不深刻就难以承担安邦治民的重任了，所以“童观”则“君子吝”。

其次，西周是以宗法制为原则建立的奴隶主专制政权。统治者对本宗族的内部情况要认真体察，了若指掌。西周政权正是姬姓家族对其他家族的统治，家与国是合一的。只有家正才能国固。《观·六三》和《观·九五》爻辞中的“观我生”之“我

“生”即“我姓”，指本宗族，生是姓的本字，金文“百生”即“百姓”。百姓是各族的首领，我姓是亲族首领。及时了解亲族的动向就能恰当地决定行动的进退，为政的举措。

另外，统治着众多邦国的君上，不仅要充分了解本宗族的情况，还要“观其生”（《观·上九》），观察了解异姓家族的动向。注意他们对待王室的态度。康叔被封在殷地，上任前周公告诫他：“丕远惟商考成人，宅心知训”，^①让他很好地观察思考殷商遗老的思想动态，要研究一下他们究竟想些什么，这样就能决定如何治理才能使他们顺服。对于异姓家族的观察，还必须善于透过现象看本质，不能仅仅停留在对表面现象的了解。周公就对成王说：“汝其敬识百辟享，亦识其有不享。享多仪，仪不及物，惟曰不享。惟不役志于享。凡民惟曰不享，惟事其爽侮”，^②要求成王要仔细察看诸侯的贡享，不能仅仅看诸侯是否贡享，应注意贡享要以礼仪为重。如果礼仪赶不上贡物，虽说贡物很多，也和没有贡享的一样，说明他们没有把心思用在贡享上。假如人民不重视礼仪，他们就会轻慢法令，使政事紊乱。《尚书·康诰》对君上观察民情的重要说得更明白，了解了臣民的情绪，才能使臣民“惠不惠”——使不顺服的人顺服；“懋不懋”——使不忠于王室的能竭力为王室卖命。

（4）任人为贤。

强化奴隶制专制统治，用人是第一要务。荀况说：“有乱君，无乱国；有治人，无治法”。说明巩固政权，选择好驯服的奴仆是至关重要的。

① 《尚书·康诰》。

② 《尚书·洛诰》。

《否》：“否之匪人，不利君子贞，大往小来”，就阐明了奴隶主阶级用人的基本原则。“否”，《释文》：“否，闭也，塞也”。《集解》：“否，不通”。闭塞所不应闭塞的人，就会使贤能的臣子离君而去，不肖之徒乘机趋炎附势，自然不利于作为统治者的“君子”。《井·九三》也阐明了这种“重贤”观念。爻辞云：“井渫不食，为我心恻，可用汲，王明并受其福”。“井渫”是除去井中的污泥，使井水清澈可食。高亨先生注云：“井渫之可以汲，犹臣贤之可以用，然王明而后能知贤，知贤而后能用贤，用贤而后天下俱受其福”。^① 这是以“井渫”比喻王能重贤的英明。就《井》卦卦辞联系起来看，是讲原来邑主不贤而被王调走，新邑主勤于政务，关心民人生活，淘净井泥使井水可食。这正是君王英明才让邑人“受其福”。

重贤是奴隶主阶级提倡的德政的重要内容。识贤、选贤进而用贤，确实是君王的明智之举。周公指出殷商末世之所以衰败的原因之一就是“智藏”^② 即有才能的人统统藏匿，不辅佐商王。而周公歌颂文王施行“德政”的主要功绩是能任用应当任用的人。于是“怀为夹，庶邦享，作兄弟，方来”。^③ 贤能之人主动前来辅佐，诸侯国都来纳贡称臣，友邦也会表示臣服。重贤无疑是被西周奴隶主看作推行“德政”的一条成功经验。

与“任人为贤”的原则相悖则为“任人为亲”。尽管西周以“宗法”作为组织政权机构的原则，但统治实践也使奴隶主阶级认识到，只用“宗”而避“贤”对政权不利。《师·六五》爻辞

① 高亨《周易古经今注》。

② 《尚书·召诰》。

③ 《尚书·梓材》。

云：“长子帅师，弟子舆尸，贞凶”。“弟子”与“长子”对称，是指次子。长子为军队主帅，而次子为将却打了败仗。正是主帅用人不当而以致败绩。统治者“任人为亲”，贤人必定退避隐匿，正像周公警告成王那样，“兹乃三宅无义民”，^①不按重贤原则而一味任用亲昵的人，这样就不可能得到贤人的辅佐了。

奴隶主阶级心目中的“贤人”是什么样的呢？周公在颂扬文王、武王功业时说：“克知三有宅心，灼见三有俊心”。^②能从政务、司法、管理臣民三方面考核并了解官员的心地，然后才任用他们做长官。《易经》筮辞记录了礼对奴隶主阶级的品德、行为的一些要求，正是奴隶主政权用人的标准，下文将作具体阐述。

《否·九五》爻辞还强调，统治者应惧怕因阻塞纳贤之路而产生政权危机。“休否，大人吉。其亡，其亡，系于苞桑”。“休否”，停止闭塞纳贤之路的局面，对掌权者来说是吉祥的。但仍要提高警惕，以“还有危亡”来自诫。这样就能广纳贤才以助社稷，政权就能固若根深苞桑。

(5) 勤于王事。

《临·六四》：“至临，无咎”。

《离·上九》：“王用出征，有嘉折首，获匪其丑，无咎”。

“至临”，指君王能躬亲政治，亲自过问、处理国家大事。《诗经·小雅·节南山》：“弗躬弗亲，庶民弗信”。只有勤于王事才能在庶民中树立起威信。奴隶制社会，把祭祀和战争视为最重要的国家大事。《易经》中记君主主祭的内容就不少。

① 《尚书·立政》。

② 《尚书·立政》。

《离·上九》爻辞是记君王亲自征伐事。正因为君王亲征鼓舞了士气，捷报频传，不仅杀了敌方主帅，而且抓到不少俘虏。

在殷商行将灭亡之际，统治集团内部成员也认识到君主勤于王事的重要。《尚书·微子》中记载商纣的哥哥微子和父师谈话，父师说：“天毒降灾荒殷邦，方兴沈酗于酒”，把国王沉湎酒色，不理朝政，看成是上天降下的大祸。西周取得政权后，统治者更以君王荒疏政事作为前车之鉴。周公平定三监及武庚发动的叛乱后，封康叔于殷地。康叔上任前，周公告诫康叔说：“无康好逸豫”^①，千万不要贪图安逸享乐。因为怕康叔到殷地后染上殷末统治者腐化堕落的恶习，“荒腆于酒”，还特意作《酒诰》警康叔。周公还政成王，营建洛邑，他请求成王快到新都来“彝及抚事如予”^②，要像他一样勤恳地摄理政事。待成王成年以后，周公更担心他会“有所淫佚”。^③于是又作《无逸》诫成王，开宗名义即云：“君子所其无逸”，明确指出在位的统治者决不可图安逸。看来周公要求君上勤于王事用心良苦。上举《易经》中的两段爻辞，即反映了要求君王勤于王事的观念。

3、合于礼的祭祀制度

礼本源于祭祀，最初不过是原始人类祭神敬祖的一种习俗。进入阶级社会后，礼便成了奴隶主阶级对被统治者进行精神奴役的工具。其重要作用就在于它对尊卑上下等级关系的

① 《尚书·康诰》。

② 《尚书·洛诰》。

③ 《史记·鲁周公世家》。

确立和维护。至周代，礼是法的重要组成部分，据说按性质划分有吉、凶、宾、军、嘉五种。为首的吉礼就是有关祭祀的礼仪内容，实际上，其他几种礼，如有关丧葬的凶礼、征伐的军礼、吉庆活动的嘉礼等也离不开祭祀活动。奴隶主阶级极为重视祭礼，他们认为：“夫祭者，非物自外至者也，自中出，生于心也，心怵而奉之以礼”。^①。把祭礼对人所起的规范作用，归结为人们发自内心的敬畏。精神上的禁锢比行为的桎梏更能奏效，这正是奴隶主阶级重视祭礼的原因。《仪礼》、《礼记》中所记的祭礼极为繁琐，与《易经》筮辞所记互为佐证，周代按礼的要求，有关祭祀的制度大约有以下诸方面：

(1) 祭祀是由君王主持的国家大典。

奴隶制政权的君王自称“天子”，又是统治集团的家族长，对天神和祖宗的祭祀他当然是最具资格的主持者。这样就把人们对神、祖的敬畏之心，自然转嫁到君王身上。由于祭祀具有强化专制统治凝聚力的作用，所以被视为国家的重要活动，重大祭祀要由君王亲自主持。

《随·上六》：“王用亨于西山”。

《升·六四》：“王用亨于岐山”。

“亨”，享神、祭神。西山即岐山，是周人的发祥地。这两段爻辞记的均是周王行祭山川之礼。文王遭商纣囚禁获释，自然要感谢神、祖的护佑。

《萃》：“亨，王假有庙”。

《丰》：“亨，王假之”。

这记的是王出征前到宗庙祭祖，祷告受命。《礼记》云：“天

① 《礼记·祭统》

子将出征，类乎上帝，宜于社，造乎祢……受命于祖”^①，就记载了出兵征伐前，天子要祭告天地和宗庙，在宗庙中领受祖命。

《涣》：“亨，王假有庙”。

“涣”是水流盛大之貌。孟秋三月，因多雨而江河横溢，四处泛滥，丰收在望的秋季农作物受到威胁。君王至庙祭神，乞求免受水潦之灾。《大有》卦辞亦云：“大有，元亨”，农业大丰收的好年成古称为“大有之年”，也必须感谢上天的恩赐，他们认为正是“自天佑之”才“吉，无不利”，（《大有·上九》）。正如《礼记》所记“孟秋三月……农乃登谷，天子尝新，先荐寝庙”。^②按礼的规定，君王品尝新鲜谷物，必须先献于寝庙，祭祀神、祖。

（2）祭祀的地点和方式。

周时祭祀的地点，除上文提到的山川、宗庙之外，还有在郊外设祭的郊祭。《同人·上九》：“同人于郊，无悔”，记的就是人们在郊外行祭天之礼。《礼记》记载了郊祭的时间和目的：“郊之祭也，迎长日之至也，大报天而主日也。兆于南郊，就阳位也”。^③冬至在郊外祭天。冬至开始白昼加长，故此以盛大的祭礼报答上天。认为南郊就近阳位，所以在南郊祭天，称之为郊祭。

至于祭天地的方式，按《礼记》记载主要是设“坛”和置“坎”两种方式。周时祭天要“燔柴于泰坛”，堆筑高大的土丘为祭坛，在坛上焚烧祭品。这比封建后世的“上供人吃”要虔诚得

① 《礼记·王制》。

② 《礼记·月令》。

③ 《礼记·郊特牲》。

多；祭地则“瘞埋于泰折”，“折”即坎，挖成坑或地洞，把祭品埋在坑坎之中，祭品用小牛；祭四时之神需“埋少牢于泰昭”，“少牢”是羊和猪，“泰昭”是大的土坛，把羊猪等牺牲埋在土坛下；祭寒暑又“相近于坎坛”，“相近”郑玄注为“禳祈”之误，或挖坑坎或筑高坛来祈求寒暑适时。^①《易经》筮辞中未见筑坛祭祀的记载，但《坎》卦中倒有类似《礼记》中置“坑坎”的做法。《坎·六四》爻辞：“樽酒簋贰用缶，纳约自牖，终无咎”。“纳约”，送进取出之意。“牖”，窗户，在此为洞口之意，用陶制的盛器盛放着祭品，送入坎中埋起来，既可是祭地、祭四时或祭寒暑，也可是盟誓时的祭祀^②。

另见《坎·九五》爻辞：“坎不盈，祗既平，无咎”。对这段爻辞的注释，大多从郑玄之说，“祗”借为“坻”，是小土丘之意。如高亨先生注云：“《易》之祗字借为坻，指地上小丘。坻下之坎虽未盈，而突起之坻则已平，此衷多益寡，损有馀补不足渐臻平均之象，自可无咎”。^③这样解释固然可以讲得通，但《九五》与《六四》相连，按照《易经》的结构特点，不少相连的爻辞是讲内容有关联的一类事。《九五》爻辞中的“祗”，意为恭敬。《尚书·大禹谟》就有“文命敷于四海，祗承于帝”。《荀子·非十二子》亦有“案饰其辞而祗敬之”。其中的“祗”均为恭敬之意。“平”有议的含义。我认为这段爻辞讲的也是设置坑坎而祭祀之事。“坎不盈，祗既平”说的是：把祭品按祭礼的要求放入坎中，没把土填满，祭祀人是否心诚貌恭，就己能作出评定了。

① 《礼记·祭法》。

② 见本书“司法制度”一节。

③ 高亨《周易古经今注》。

(3) 祭祀时间的选择。

按照礼制,虽然祭礼的时间有周期的限定,但具体时日的选择要通过问卜来确定。

《革·六二》:“已日乃革之。征吉,无咎”。

《丰》:“王假之,勿忧,宜日中”。

“已”,《释文》:“已,虞作祀”;“革”,改也。通过占筮改变了祭祀的日期。《礼记·郊特牲》就记载周代祭祀要“卜郊”,龟卜郊祀的日期。而且地点是在祭父亲的庙中——“作龟于祢宫”,占卜的这一天“王立于泽,亲听誓命,受教谏之义也”。天子要站立在泽宫前,亲自听取卜人宣读龟卜之辞,是象征受父母教导和听从劝谏之意。之所以“已日乃革之”,看来原定的祭日,通过占卜未得吉兆,于是必须改变。

为了渲染祭祀的神圣,祭前不仅卜日,尚须卜时,《丰》卦卦辞即明确指示,君王到庙中主祭,中午时分最为适宜。

(4) 祭品种类的规定。

祭祀所用之物的品种,自天子、诸侯至庶民,因尊卑上下的严格等级差异,有着明显的不同。

天子、诸侯重大祭祀所用的祭品,首先是把抓获的俘虏作人牲。

《萃·六二》:“引吉,无咎,孚乃利用禴。”

《升·九二》:“孚乃利用禴,无咎。”

“孚”,按高亨和李镜池二先生的注释,在这两段爻辞中均作“俘虏”讲。“禴”,祭名,也叫作“杓”。史料上或称为“春祭”或称为“夏祭”,说法不一。这两段爻辞都是说“禴祭可用人牲。”儒家是反对人殉和人牲的,故祭品用人牲的史实《礼记》不载。商末周初极可能仍有“人牲”的存在,但随生产力的发

展，“人性”逐渐由牲畜作“牺牲”来代替。这将是一个较长的演变过程。俘虏不再用作“人性”，是典型奴隶制社会重视劳力的表现。正如郭沫若先生所言：“刑人的用途有二，一是做祭祀的人性，二是做奴隶。战争既十分频繁，其必然的结果是生产的颓废与俘虏的增多。这增多了的俘虏最初大概只是作为牺牲便算了事的，但是人的生产价值老早发现了，结果是用到颓废了的生产上去，于是而奴隶制度便产生出来。”^① 这说明俘虏做人牲用于祭祀，逐渐由牲畜所取代，并非出自奴隶主阶级的仁慈，而是发展社会生产力的需要。

除使用人性之外，主要是牛、羊、猪等大牲畜。

《萃》：“王假有庙……用大牲吉”。

《离》：“亨，畜牝牛吉”。

《既济·九五》：“东邻杀牛，不如西郊之禴祭，实受其福”。

《归妹·上六》：“士刲羊无血。”

天子祭社稷之神须用“大牲”，也就是《礼记》上说的“太牢”。所谓“天子社稷皆太牢”，“太牢”，指牛、羊、猪三牲。诸侯祭社稷之神则只许用羊、猪二牲。《萃》卦卦辞和《既·九五》爻辞就记载了天子用大牲之祭。周代天子祭祀，还要亲自挑选准备使用的牲畜，“君召牛纳而视之，择其毛而卜之，吉然后养之。”^② 《离》卦卦辞说明当时确有天子选择祭祀之牲的仪式，因此卜问结果是“畜牝牛吉。”

天子、诸侯的祭祀，除用牺牲外，酒是不能少的。当时的祭礼是先盥而后荐。盥是以酒浇地；荐是献牲。没有田的大夫和

① 郭沫若《中国古代社会研究》。

② 《礼记·祭义》。

士才只行荐礼。《易经》中记行盥礼的有：

《观》：“盥而不荐”。

《坎·六四》：“樽酒簋贰用缶”。

《震》：“震惊百里，不丧鬯”。

看来当时行盥礼所用的酒是用郁金香草酿造的“鬯”。《说文》有云：“以秬酿郁草，芬芳，攸服以降神也”。《礼记》还指出了用鬯做祭品的原因，“周人尚臭（嗅），灌用鬯臭（嗅），郁合鬯，臭（嗅）阴达于渊泉”。^①认为酒的香气可以传到地下。

庶人的祭祀不同于卿大夫，只行荐礼，据《礼记》载，随季节不同，应奉献的祭品有韭和卵、麦和鱼、黍和豚、稻和雁等。不仅不许用酒做祭品，也不许用大的牲畜。《否·六二》爻辞云：“包承，小人吉，大人否，亨”。“包”，《广雅释詁》：“包，裹也”。“承”借为胾，《仪礼·燕礼》郑注云：“胾，俎实”，承就是祭祀时用的肉。“包承”是没有鼎俎，只包裹承肉以祭。“小人”这样做是吉兆，“大人”们则违反了礼的规定，不是好兆头。这是“礼不下庶人”的原则在祭祀方面的体现。

庶人的祭品以农作物为主，士大夫阶层除香酒和牺牲之外，可能也要进献粮食、菜蔬之类。《易经》中虽无明确记载，但从所记的盛器上分析，当时祭品中应有稻黍类作物。如《坎》、《损》卦中都出现了“簋”字。《说文》：“簋，黍稷方器也”。簋是商周盛行的食器，有青铜和陶制的两种。庶人的祭祀属于薄祭，只允许用饭菜作为祭品。

（5）对祭祀者心态的要求。

奴隶主阶级希望通过宗教迷信麻醉被统治者，特别强调

① 《礼记·郊特牲》。

人们对祭神祭祖的虔诚和笃信。《易经》中的一些筮辞反映了这种社会观念。

首先，要人们相信，对神、祖的敬畏、笃诚，能换来神、祖的庇护和赐福。《大畜·初九》爻辞云：“有厉，利已”，遇到危险应该去求神护佑。再如《震》卦卦辞云：“震惊百里，不丧鬯”。举行祭祀之时，恰逢轰雷乍作，主祭者想的是虔诚礼拜必能得到神、祖赐福，决不会身罹雷击之厄，所以从容行礼，手中的鬯丝毫也没有洒落。

另外，周人对礼和仪已有了较为明确的区分。礼是实质而仪是形式，二者相比，则更看重礼的实质。

《损·初九》：“已事遄往。无咎，酌损之”。

《观》：“盥而不荐，有孚颙若”。

《坎·九五》：“坎不盈，祗既平”。

《既济·九五》：“东邻杀牛，不如西邻之禴祭实受其福”。

《中孚》：“豚鱼吉”。

《损·初九》爻辞强调祭祀要及时，来不及准备仪式要求的祭品规格，甚至可以“酌减之”都“无咎”。

《观》卦卦辞中的“孚”，在此是诚信之义。“颙”，肃敬。“颙若”，人昂头景仰貌。朱熹对“有孚颙若”解释为：“谓在下之人信而仰之也”。整段卦辞的意思是：祭祀中刚刚举行盥礼而尚未献牲，人们虔诚肃敬的心态已经表现得很充分。《观》卦是以观察事物为主要内容的专卦，首先就讲述了对人祭祀时心态的观察。《坎·九五》爻辞反映了同样的观念，都强调的是：人们在祭祀中，自始至终应保持虔诚、笃信的心态，仪式未完而祭者诚意可见才是吉兆。

《既济·九五》爻辞和《中孚》卦辞，牛是“大牲”而豹和豚

鱼都是“薄祭”。周人能“以德配天”，虽用禴祭也能“实受”上天的赐福；庶人祭祀仅用“豚鱼”，但心诚则灵，“中孚”本诚信之义，用“豚鱼吉”作卦辞，阐明了《易经》作者强调重视礼的实质的观念。《礼记·祭义》亦云：“祭不欲数，数则烦，烦则不敬”。祭礼的大忌是“不敬”，仪式过于繁琐，次数太多，人们容易因疲惫而失去恭敬的心情。周人对于礼重“质”而轻“文”的思想是极为鲜明的。

(6) 诸侯参与天子祭祀的条件。

《易经》筮辞提到射箭的有数条，计有《解·上六》、《旅·六五》、《明夷·九三》、《夷·六四》、《井·九二》等，足见当时对射术的重视。如：

《解·上六》：“公用射隼于高墉之上，获之，无不利”。

《旅·六五》：“射雉，一矢亡，终以誉命”。

“公”是指诸侯。在高墉之上习射，射中一只鹰，这是件有利的事。“射雉，一矢亡”，射者射中雉鸟，雉带矢而坠。“终以誉命”，虽没找到中矢的雉，却落得个善射的美誉。

当时的人重视射术是有原因的。《礼记·射义》载：“古者天子以射选诸侯、卿、大夫、士”。因为当时认为，射箭的动作、能否正中靶的，与人的意志和道德情操是相关联的，所谓“射者，可以观盛德也”。^①因此，按照礼的规定，“诸侯岁献贡士于天子，天子试之于射宫。其容体比于礼，其节比于乐，而中多者，得与于祭；其容体不比于礼，其节不比于乐，而中少者，不得与于祭”。^②可见诸侯能否获取参与天子祭祀的殊荣，射箭

① 《礼记·射义》。

② 《礼记·射义》。

是否合于礼的要求、射术命中率的高低，都是重要的条件。

诸侯取得陪祭的资格不仅仅是一种荣誉，而且关系到诸侯的切身利益。因为“数与于祭而君有庆，数不与于祭而君有让；数有庆而益地，数有让而削地”。①多次取得参与天子祭祀资格的诸侯就能得到褒奖并增加封地；反之会受到斥责并削减封地。这正是《易经》筮辞把“箭能中的”看作是吉兆的原因。

4、合于礼的军事规范

兵戎——军事，在奴隶制社会是与祭祀同样重要的所谓“国之大事”。“五礼”中就有“军礼”，具体内容已不得而知，从《易经》部分筮辞看，当时对军事活动的规范，体现了“军礼”的部分内容。

(1) 师出有名不背人道。

出兵征伐必须名正言顺，这样才能鼓舞士气并获得其他邦国道义上的支持。攻城伐邑最充足的理由莫过于“代天行罚”。因此，作为军队的最高主帅总要先问卜。周公东征叛乱的管、蔡，就明确宣告：“我有大事，休？朕卜并吉”。②出兵征讨是问过卜的，因得到吉兆才下的决心。这在当时无疑是颇具号召力的。《易经》的筮辞，占问战争是否可行的记录不少：如预示“征吉”的有《升》、《困·上六》、《革·六二》、《归妹·初九》四段筮辞；预示“征凶”的有《小畜·上九》、《大壮·初九》、《损·九二》、《困·九二》、《革·九三》、《革·上六》、《归妹》、《未济·六三》八段筮辞；预示出兵有利的“利用行师”、“利用

① 《礼记·射义》。

② 《尚书·大诰》。

侵伐”的有《谦·六五》、《谦·上六》、《豫》三段筮辞；预示出兵不利的“勿用师”、“用行师终有大败”的有《泰·上六》、《复·上六》两段筮辞；指示利于防守的“利御寇”，有《蒙·上九》和《渐·九三》两段筮辞。指示更为具体的有：不利于马上动刀兵的“不利既戎”（《夬》卦卦辞）；战争难以取胜的“弗克攻”（《同人·九四》）。提到战争的筮辞决不仅于此，以上所举不过是指示休咎极为明显的数例。

即使是卜得可以征伐的“天意”，也还是要宣布敌方的“罪状”，这样才算“师出有名”。《谦·六五》爻辞云：“不富以其邻，利用侵伐，无不利”。“不富以其邻”，是指因为邻国侵夺了自己的财产，才致使自己“不富”。这样，出兵讨伐自然就是反侵略的正义之师了。本来谦逊是周礼所提倡的美德。但就决定是否发动战争的决策上，《易经》作者认为，正确的态度是“鸣谦”。《谦·上六》爻辞云：“鸣谦，利用行师征邑国”。“鸣”借为明。“鸣谦”是指谦逊要以明辨是非为先决条件。敌方侵害了我们的切身利益，就不能无原则地谦让，应果断出兵，予以坚决的还击。

另外，如出兵攻打无心犯我之邦那就是出师无名了。《蒙·上九》爻辞云：“击蒙，不利为寇，利御寇”。“击蒙”，攻打愚昧无知的人。蒙愚者未来犯我，我却击之，即使取胜的可能极大，但不会得到天下人道义上的支持；加强战备，防止有敌来犯，即不背人道，必然得到世人的赞许。

抨击师出无名，反映了主张邦国间和平共处，反对侵略战争的思想。

《兑·初九》爻辞云：“和兑，吉”。“兑”，意为悦。“和兑”，以和为悦，国与国间不发生战争，能和平相处才吉利。但如

《兑·六三》爻辞所云的“来兑”，是强迫别国归顺自己才心满意足，这样必然引起邦国间的冲突，所以指示的休咎为“凶”。

商末长期战乱，故社会上存在着厌战思安情绪。成王临终就要求康王与远近诸侯和睦相亲，相安勿争。

(2)深思熟虑知己知彼。

《豫》：“利建侯行师”。

“豫”有预计、熟虑的含义。行师打仗是重要国事，应当仔细考虑、周密计划。盲目出兵，莽撞行事，其后果是不堪设想的。因战争的胜负维系着全军的安危和国家的命运。所以深思熟虑是有利于行师的关键。

如果行师打仗计划不周，敌情不明，就会出现《复·上六》爻辞所讲的：“迷复，凶。有灾眚。用行师，终有大败，以其国君凶。至于十年不克征”。行军迷途而返，敌人必然趁势追击，甚至全军覆没，连国君都有被俘之厄运。

作为战争的指挥者，必须做到知己知彼方能百战不殆。《晋·上九》爻辞云：“晋其角，维用伐邑，厉，吉，无咎，贞吝”。“晋”，进，指战争的进攻。“角”，较量。《孙子·虚实篇》：“角之而知有余不足之处”。《韩愈寄崔二十六立之诗》亦云：“搅搅争附托，无人角雄雌”。攻城伐邑是敌我双方力量的角逐、较量，应认真估计双方的力量。既要看到对己有利的方面，又要认识到对己不利的一面。只有做到运筹帷幄，认真考虑各方面的复杂情况，才能胜券在握。

(3)服从军令奋勇杀敌。

《泰·上六》：“城复于隍，勿用师，自邑告命，贞吝。”

“隍”没有水的护城壕。“城复于隍”，攻打城池城破而填隍，继续进攻即可攻入，但从自己所在的采邑中传来了停止进

攻的命令——“勿用师”，虽胜利在望，战功唾手可得，然而军令难违，必须无条件服从。

把握战机勇往直前是战争指挥者的又一重要的义务。《同人·九四》爻辞云：“乘其墉，弗克，攻吉”。“墉”，《说文》：“墉，城垣也”。古代战争城垣是最后一道防线。攻城伐邑已登上敌城，要消灭敌人的有生力量，须一往无前，奋勇杀敌，决不能给敌人喘息、休整的机会。在“弗克”的情况下，必须一鼓作气，不停地进攻才是吉祥的。

同时，参战的将士必须抓住战机全歼敌人。《泰·初九》爻辞云：“拔茅茹以其汇，征吉”。“茅”，草；“茹”，草根；“汇”，类。爻辞意思是：杀敌应像拔草一样，要连根及其同类一并清除。这样的战争才是好兆头。《易经》中的《泰》、《否》两卦，通过对各种对立事物的叙述，反映自然界和人类社会中的矛盾从对立面的相互转化。杂草丛生根茎蔓延有害庄稼，犹如敌我的对立；“拔茅茹以其汇”比喻彻底消灭敌人，于是否去泰来，自此转危为安。

（4）指挥得当身先士卒。

战争的胜利，往往取决于主帅的组织才能和指挥作用。领兵的主帅必须是有战斗经验、德高望重的长者。《师》卦卦辞云：“贞丈人吉”。《师》卦是讲战争的专卦。“丈”，古文写作从手持杖形，“丈人”，古代对老人或前辈即尊称为丈人。如杜甫《奉赠韦左丞丈二十二韵》：“丈人试静听，贱子请具陈”。这段卦辞记主帅未战先卜，是符合礼的规定的。《周礼》记载，大司马随王出征，“则掌其戒令，莅大卜，帅执事”。①“贞丈人吉”是

① 《周礼·夏官·司马》。

说年长而有经验的主帅，战前占卜获得了吉兆。

军队的主帅必须亲监战阵。《师·九二》爻辞云：“在师中，无咎，王三锡命”。主帅能临阵指挥杀敌，于是受到王的多次嘉奖。按照礼的规定大司马“及战，巡阵视事而赏罚”。^①不仅如此，主帅还要鼓舞士气，奋勇直前。《谦·六四》爻辞：“无不利，撝谦”。“撝”通挥，《说文》：“挥，奋也”。“撝谦”，是指谦让要以奋勇直前、不怕牺牲为前提，如果不撝而谦，让别人打头阵，自己退避，将是主帅的大忌。

总之，选择有经验的长者做统帅，主帅坚持亲临战阵，身先士卒，带领全军奋勇杀敌，就能取得属下的信任。讲军旅的专卦《晋》，《六三》爻辞：“众允，悔亡”，就阐明了这个道理：取得众人的信任，就不会有悔恨之事，这是克敌制胜的根本保障。

(5) 长于计谋重视战术。

军队的主帅必须有勇有谋，重视战术的运用才能克敌制胜。这是对将帅的基本要求。

《渐·九三》爻辞云：“鸿渐于陆，……利御寇”。“鸿”，水鸟。“渐”，《集解》引虞翻注：“渐，进也。”“陆”，高平之地。用水鸟飞至高处，所以避免弋射，比喻领兵者如能占领高地即可有效地防御敌人的进攻。

《同人·九三》爻辞云：“伏戎于莽，升其高陵，三岁不兴。”“伏戎”，把军队隐蔽起来。“莽”，草木深邃之处。爻辞意思是：先把军队埋伏在草木深处，又把军队带到高地，但长时间未能取胜。

① 《周礼·夏官·司马》。

《渐·九三》爻辞指出打防御战要抢先占领至高点的重要。而《同人·九三》爻辞则强调，埋伏战术和抢占至高点，如运用得当可取得出奇制胜的战果，然而运用不当，甚至会招致重大损失。

春秋时代的大军事家孙武，在谈到防御战时就讲：“险形者，我先居高阳以待敌”^①，强调打防御战必抢占险要高地的战术原则。同时，孙武把“草莽”和“高陵”的地形称之为“可以往（出击），难以返（撤退）”的“挂形”。他说：“‘挂’形者，敌无备，出而胜之；敌若有备，出而不胜，难以返，不利”。^②埋伏在这种挂碍的地势，进攻敌人须以敌方无防备为前提条件，如敌方早有戒备，自己是没有退路的，反而会遭败绩。孙子的这些战术思想，从上引《易经》的两段筮辞看，正是前人军事经验的结晶。

（6）重视战果鼓舞士气。

《需》：“有孚，光亨，贞吉”。“孚”在此段卦辞中是“俘虏”之义。《文源》：“孚即俘之古文。像爪持子”。《小孟鼎》铭：“孚人万三千八十一人，孚马□□匹，孚车十两，孚牛三百五十五牛，羊二十八羊”。战争中能俘虏敌军将士、辎重是邀功请赏的凭证，被认为是光荣之事，故卦辞云：“有孚，光亨，贞吉。”

克敌制胜的关键是彻底摧毁敌军的有生力量。《晋·初六》：“晋如摧如，贞吉。罔孚裕，无咎。”“裕”，《说文》：“裕，衣物饶也。”“罔孚裕”，是说没有掠获到财物，爻辞意为：只要奋勇向前，彻底摧毁敌人，虽没能获得财物，也是吉兆而无不利。

① 《孙子·地形篇》。

② 《孙子·地形篇》。

胜败是兵家常事。一旦战事失利，该采取何种态度呢？《晋·六五》爻辞云：“悔亡，失得勿恤，往吉，无不利。”“恤”，忧，气馁。没有取胜也不要气馁，只要再接再厉就能无往而不胜。

《晋》卦是讲战争的专卦，其中反映了朴素的辩证观念。《晋·六五》爻辞的意思是说，在战败时对多数将士应采取激励的态度，鼓舞再战，这样做才有可能转败为胜。

5、奴隶主贵族应尽的义务

(1)对天子经济上的供奉。

《大有·九三》：“公用亨于天子，小人弗克”。

“亨”即享字。在此为致贡之义。是诸侯要定期定量贡奉天子。另见：

《晋》：“康侯用锡马蕃庶，昼日三接”。

“康侯”，即康叔封。前文已介绍过，“锡”，奉献之意。古代上赏下为赐，自下贡上也称为赐。如《尚书》中“九江入锡大龟”、“大保乃以庶邦冢君出，取币，乃复入，锡周公”，“锡”都是奉献之义。“接”，《释文》：“接，郑音捷，胜也。”这段爻辞的意思是讲：康叔曾奉王命出征，一日内三次取胜，俘获了很多马匹，奉献给朝廷。

以天子为核心的最高统治集团，为满足其骄奢淫逸的生活，各级奴隶主的层层奉献成为主要的经济来源。不按要求贡奉，则被夺爵削地。

(2)对天子军事上的拱卫。

《未济·九四》：“震用伐鬼方，三年，有赏于大国”。

此段爻辞前文引过，记载了殷高宗伐异邦的故事。当时的

“小邦周”不过是商政权的一个诸侯国，出兵助商伐狄是诸侯国拱卫朝廷应尽的义务。征战三年殷商获胜，周人屏藩王室有功，受到天子的嘉奖。

(3)对君上的劝谏。

君主专制政体的商周奴隶制政权，天子、诸侯恣意处理国政，他们的意志有极大的随意性。特别是多数统治者的昏庸无能，往往给政权带来毁灭性的影响。由专制政权的性质所决定，决不允许制约君主的机制存在。为了巩固统治，一些较高明的君主，还是把“直言劝谏”作为臣下的一项义务规定下来。一直到封建后世，专制政权对君主的制约也仅仅有臣下劝谏这一种形式。

西周康王时代的礼器《大盂鼎》铭中，康王命令臣下孟要“敏朝夕入谏，享奔走”，敢于朝夕向王纳谏，为王奔波。这种劝谏又必须遵从哪些规矩呢？

《遁·九四》：“好遁，君子吉，小人否”。爻辞意思是，喜欢隐遁，对“大人”、“君子”来说是好兆头。为什么呢？《礼记》作了回答，“为人臣之礼，不显谏，三谏而不听则逃之。”^①按照礼的要求，下对上、臣对君不能当众指责，数次劝谏上不听从，就应主动退避，离君而去。因此，君子适时隐遁是对礼的遵循。这样做是受世人赞美的，称为“嘉遁”（《遁·九五》）。由此看来，“劝谏”虽是臣下的义务，然而是否被采纳的决定权却掌握在上一级奴隶主手中。这种对上（特别是君主）的监督和制约就显得极为苍白无力，往往是形同虚设。

《易经》作者意识到，如果君上一概拒谏而一意孤行，对奴

① 《礼记·曲礼下》。

隶制政权是极为不利的。于是《遁·初六》爻辞云：“遁尾，厉。”“尾”，尽之义。“遁尾”是指辅助的臣子全都隐退，君王身边无刚直之士肯于进言，国家将会出现危机。《蛊·上九》爻辞云：“不事王侯，高尚其事”，帛书《周易》在后边多一“凶”字。辅臣纷纷隐遁，把不事王侯看作高尚之事，对国不利，是凶象。与《遁·初六》的观念是一致的。

事实上，专制君主只有在拒谏后受挫，才会发出自责的哀叹。春秋时秦穆公不听蹇叔劝阻，远道偷袭郑国而遭惨败后，才不得不承认“惟古之谋人，则曰未就予忌。”^①只有那些遵从古训的人，才肯提一些不是一味顺从自己心意的意见。这种人往往会受到君上的白眼；而一些善于阿谀奉迎之辈则往往成为炙手可热的权臣。在专制制度下，君主因拒谏受挫而产生的沉痛的反悔，将是无休止地重复。

按照当时的制度，臣下对君上的直言劝谏是忠君的表现，然而同样有法律效力的礼，却又规定了“不显谏”、“三谏不听则逃亡”的限制。这说明以君主专制权力为“保证”的法律制度具有“先天不足”的特性，法与专制权力，从本质上讲就是难以协调的一对儿矛盾。

(4) 横向联盟的加强。

宗法、分封制构筑了以天子为塔尖儿的金字塔形的政权体制。各诸侯国是奴隶制政权的重要基础。它们不仅要按照礼的规定处理好与朝廷的纵向隶属关系，而且要处理好诸侯间的横向关系。

从《易经》的部分筮辞看，首先诸侯国应与治理有方、国力

① 《尚书·秦誓》。

充实的封国建立联盟，协力辅助天子。《观·六四》爻辞云：“观国之光，利用宾于王”。“光”，光明。“宾”，宾聘，联盟的意思。爻辞的意思是：要注意观察哪些国家比较光明，与之结盟共同拥戴王室。按照周礼，“诸侯使大夫问于诸侯曰聘”。^① 诸侯国间派大夫作为使者互访，目的是加强相互了解，沟通情感进而结盟。这应看作是诸侯国履行屏藩王室义务的一个重要方面。

再有，普天之下莫非王土，各邦国既然都是王土的重要组成部分，它们之间应当相互支援。《益·六三》爻辞云：“益之用凶事无咎，有孚，中行告公用圭。”“凶事”是指遇到意外的灾难。“益之用凶事”，对遇到意外灾难的邦国赠以财物或助之力役。“中行”，中途。“圭”，《说文》“圭，瑞玉也。”周代诸侯派大夫出使他国，依礼，“以圭璋聘”。^② 用瑞玉作为聘问之物。“中行告公用圭”，意思是：遇有凶事者，派使者在中途以圭告公，乞求援助。说明诸侯国有支援受难国的义务。只有这样才能保障整个国家的稳定和安宁。

同时，禁止诸侯国之间争夺、侵扰，要求友好互助并和平共悦。《兑》卦中的“兑”有和悦之意。《兑·初九》爻辞认为“和兑”是吉象。如有的诸侯发动侵略战争，应予以反击，所以“孚兑”（《兑·九二》）即抓到入侵之敌是好事。因为发动侵略战争，把别人归附自己当作乐事的“来兑”（《兑·六三》）不会有好结果，是凶象。总之，《易经》作者根据当时礼的要求，认为引导各诸侯国实现和平共处是非常重要的。故《兑·上六》爻辞云“引兑”，虽未标明休咎，吉凶已不言而喻。

① 《礼记·曲礼下》。

② 《礼记·聘义》。

6、奴隶主阶级的品德规范

王权专制统治势必造成政治理性的沉沦和主观随意性的泛滥。要维护社会有条理的状态，唯一的出路寄托在对君王以及官僚阶层道德操守的期盼上。《礼记》上讲：“修行言道，礼之质也”。^①把整饬统治集团成员的品行，当作礼的本质。

礼在周代是法的重要组成部分，主要适用于奴隶主阶级内部。“大人”“君子”们有不合于礼的品质，一般只以舆论作为制裁手段。应当指出的是，这种具有社会约束力的规范，与近现代的道德规范是不同的，因为礼是以国家强制力保障实施的品质和行为规范。尽管有不少违礼的品行，尚构不成犯罪，处罚有别于刑罚，然而违礼者或遭上级贬斥，或受舆论谴责，为此而声名狼籍，甚至政治生命被断送，这样的惩罚，对于奴隶主贵族而言并不亚于刑罚的威慑力。因此礼是最高统治者确认、调整奴隶制社会社会关系的重要工具。以礼仪为外壳，制定了不少义务性规范。这些品德规范的存在，在《易经》中有如下诸方面的反映，是《易经》作者社会意识的自然流露。

(1)持孝道。

《蛊·初六》：“干父之蛊，有子考，无咎。厉，终吉。”

“干”，《集解》引虞翻注云：“干，正也。”《广雅·释诂》：“干，正也。”干在此为匡正之义。“蛊”，毒虫，引申指败坏之事。“考”，借为孝，古代“考”字与孝字相通。这段爻辞是说：匡正父亲所做的错事，只要为人子者坚持孝道就没有祸患。虽有遭父斥责之险，但品行端正最终还是吉利的。《蛊》卦的《九三》和

^① 《礼记·曲礼上》。

《六五》爻辞对“干父之蛊”均持肯定态度。或言“无大咎”，或云“用誉”（会得到好名声）。

殷商时代即非常重视孝道。《吕氏春秋》引《商书》云：“刑三百，罪莫大于不孝。”在卜辞中就已有了孝字。殷人倡孝目的在于保存本血族，至周代对孝道有了更明确的规定，把孝作为维系王族统治，长久地巩固奴隶主政权的重要手段。《诗·大雅·既醉》：“威仪孔时，君子有孝子；孝子不匮，永锡尔类”。王族成员如都能敬守孝道，我们的统治权就能成久，把提倡孝道作为巩固政权的重要条件看待。

正因为如此，周代把奴隶主是否具有“孝行”作为可否参政的标准，家国合一的奴隶制国家政权，孝是忠的基础，但孝的最终目的还是为了忠君。曾子曾说得明白：“事君不忠，非孝也，莅官不敬，非孝也……战阵无勇，非孝也。”^①既然孝亲的目的是为了忠君，如果父亲的品行有违背道德要求的，儿子就不可盲目屈从了，要求要敢于匡正才是真正的孝行。总之，尽忠还是被摆在首位的。

孝是要求顺从、卑幼要顺迎长辈的心意。但统治阶级又强调人们必须“立心以恒”，立心即立志。所谓立志，不过是努力达到当时对品德情操所规定的标准。“立心勿恒”则“凶”（《益·上九》）不知守志而一味驯服不是什么好事。正如《巽·九三》爻辞所云：“频巽，吝。”对父亲无原则地驯服同样是不对的。《蛊·六四》爻辞云：“裕父之蛊，往见吝。”“裕”，宽容。意思是：宽容父辈的错事，不予以匡正，以后一定会遇到困难。

西周继承并发展了殷商的德治思想。“德”作为内心修养

^① 《礼记·祭义》。

的主要方面，而以礼的要求标明内心修养应达到的水准。孝是维系长幼有序的纵向关系，正是礼“所以定亲疏”^①的具体内容，因此，周统治者极重视使“德”与“孝”二者交错，认为“有孝有德”才能“四方为则。”^②所谓“君子”，必须按礼的要求规范自身品德，敢于匡正父辈的非礼之事，才称得上“孝”。《易经》中即指出了奴隶主阶级心目中的孝与德的关系——孝必须以明德而守礼为其根本，足见周人倡导“持孝道”的真实用心。

(2)戒淫佚。

殷商末代统治者的淫佚无度，不仅是周初统治者“剪商”的口实，而且确实也被引作前车之鉴来认真对待的。最高统治者骄奢淫佚、荒疏国事是治国安邦的大忌，诸侯以下的各级贵族同样须遵守“戒淫佚”的品德要求，方能有效地强化国家的统治职能。

《豫》卦的“豫”，有安于享乐之义。《初六》和《六三》两段爻辞提到“鸣豫”和“盱豫”。“鸣”，《广雅释詁》：“鸣，名也。”“鸣豫”是指人身居高位有了名望而安于享乐。爻辞指示的休咎为“凶”。“盱”，意为“旭”。一个人前程似锦如旭日东升，不知勤奋上进却沉湎于享乐。爻辞指示休咎为“悔”和“迟有悔”。周代统治者对其下属是谆谆告诫“勿淫佚”的。如《尚书》记载：周平王在褒奖了晋文侯辅佐王室的功劳以后，以“惠康小民，无荒宁。简恤尔都，用成尔显德。”^③作为进一步要求。强调指出不要荒废政务、贪图安逸。尽管统治集团成员骄奢淫佚是自我

① 《礼记·曲礼上》。

② 《诗经·大雅·卷阿》。

③ 《尚书·文侯之命》。

瓦解的重要因素，然而因循疲顽是由剥削阶级的本质属性所决定的，奴隶主的腐败，靠礼的束缚，也仅能起到时有收敛的功效。实际上，骄惰腐败的颓风是奴隶主阶级无法遏止的。

(3) 务谦逊。

谦虚谨慎是礼对奴隶主阶级的又一品德要求。

《谦》是讲谦虚品德的专卦。卦辞为：“谦，亨，君子有终”。君子具备了谦逊的美德，事业上就会有所成就。《谦》卦中的《六二》、《九三》特别强调“鸣谦”和“劳谦”，越是有名望、有功劳，越应保持谦虚的态度，不可居功自傲，只有这样才是吉兆。把具备谦逊品德看作是人建功立业的重要条件，然而过分地强调了道德的作用。直至封建后世，儒家所强调的“满招损，谦受益”，仍积淀着中华民族对谦虚这一美德的理性认知。

《乾·九三》爻辞指出：“君子终日乾乾，夕惕若。”如能这样，虽“厉”而“无咎”。“乾乾”，指前进而不知疲倦；“惕”，在此为小心谨慎之义。此段爻辞意思是：“君子日则龟勉，夕则惕惧，虽处危境，亦可无咎。”^① 强调做事谨慎，是要求做事不可做过了头。《大过·初六》爻辞云：“藉用白茅，无咎。”“藉”是古席字。《说文》：“藉，祭藉也。”古代陈祭用藉（席）。白茅是一种贵重的茅草，用白茅做席铺垫，有谨慎洁白之意。这段爻辞即反映了主张行事谨慎的思想观念。

谦虚谨慎是礼对“大人”、“君子”们要求必备的品德。《礼记》中记五礼大体内容的《曲礼》篇，开宗明义即讲道：“敖不可长，欲不可从，志不可满，乐不可极。”^② 贬斥了傲慢、纵欲、自

① 高亨《周易古经今注》。

② 《礼记·曲礼》。

满、享乐等违礼之举。

(4)尚勤俭。

提倡勤俭的品德是戒淫逸的又一反面立论。《升·上六》爻辞云：“冥升，利于不息之贞。”“冥”，黑夜。“升”，前进，上进之义。这段爻辞的意思是：人能夜以继日地奋进不息，有人做事不想罢手，占得此卦是有利的。筮辞作者对人应具备勤奋上进的品德是予以肯定的。周初，奴隶主统治阶级意识到“守业”的艰难，并极为重视臣下的作用。曾多次向四方诸侯和各级官吏提出要“明勳偶王”。①，勤奋地辅佐在王的左右。“尔惟克勤乃事”②，能克尽职守，勤于政务。前边已提到，奴隶主阶级疲顽成性，统治者倡导“终日乾乾”“冥升”之类的品德要求，最多不过起到使“大人”、“君子”们骄惰稍敛的作用，因此周穆王曾无可奈何地说：“尔罔或戒不勤”③，你们没有一个能以不勤奋作为警戒的。

另外，周初奉行“敬天保民”的既定国策，较为重视民众的劳动成果，崇尚节俭的品德。周公就把爱惜粮食、注意节约，说成是善良的人才能具备的品质，所谓“惟土物爱，厥心臧”④。《节》卦中主要讲了尚节俭的观念。《六四》爻辞的“安节”即安于俭朴的生活；《九五》爻辞的“甘节”即以节俭为乐事，都认为是应当推崇的。《六三》爻辞则云：“苦节若，则嗟若。”不知节俭则会招致苦闷而长吁短叹；《上六》爻辞又云：“苦节，贞凶。”以节俭为苦就会招来祸事，被视为凶象。诚然，要求奴隶主阶级

① 《尚书·君奭》。

② 《尚书·多方》。

③ 《尚书·吕刑》

④ 《尚书·酒诰》。

的成员们注意节俭,不可暴殄天物,是出于积累更多财富、巩固专制统治的用心;应当承认,在客观上对奴隶主们的挥霍无度,起到了一定的制约作用。

7、奴隶主阶级的行为规范

《礼记》上讲:“礼,不逾节。”^①礼正是规定人的行为节度,要求人们的言行举止都必须合乎奴隶主阶级规定的标准,“逾节”即“非礼”。中国奴隶制社会的行为规范包括礼和刑两种。但礼和刑所界定的行为尺度是不同的。二者虽然都是依据奴隶制社会特定的社会关系和社会秩序,对人们行为提出的具体要求,但刑是对违反最低要求的惩罚,其锋芒所向主要是庶民;礼所规定的则是对人们高标准的要求,在奴隶主阶级的心目中,奴隶与平民不可能具有这样的行为水准,体现了奴隶制社会礼与刑这两种社会规范适用的鲜明阶级性。因此,礼作为约束奴隶主阶级行为的规范,是奴隶主贵族观察自身行为,使自身的言行举止符合统治阶级共同意志的标准。正如周公所言:“尔克永观省,作稽中德。”^②要求他们自觉地检查自己的行为是否合于统治阶级的要求。

《易经》中强调奴隶主阶级行为节度的内容有以下几方面:

(1)纯洁坦荡。

《履》卦是讲人行为的专卦。主张人的行为不可越礼是全卦卦义的主旨。

① 《礼记·曲礼上》。

② 《尚书·酒诰》。

《初九》爻辞云：“素履往，无咎”。“素履”，指人的行为纯洁。认为这样的人有所行动，不会有灾祸。

《九二》爻辞云：“履道坦坦，幽人贞吉。”“履道”，指人的行为素养。“坦坦”，指人胸怀坦荡。“幽人”，在此指身处困境的“君子”。强调“君子”能心胸坦荡，光明磊落，虽暂罹厄运也不必忧虑。

中国奴隶制社会的道德伦理思想，是与政治融为一体的，所以用来规范人们的行为具有明显的政治意义。统治阶级要求其内部成员的行为纯洁坦荡，是以是否忠于奴隶主专制统治为其衡量标准的。周公在洛水修建新都，代表成王训诫诸侯、百官及殷商遗民，对“乃别播敷，造民大誉”者，表示深恶痛绝。这种人阳奉阴违另搞一套，欺骗民众而树立个人威信，明显是动摇专制统治的行为，当然为统治者所不容，于是周公认为对这样的人必须“速由兹义率杀”，即所谓“出礼入刑”了。对于行为狡诈心怀叵测的人，即使是本阶级成员也采用“刑兹无赦”的政策，因为他们触犯了统治阶级的共同意志和根本利益。这正是“刑不上大夫”并非卿大夫犯罪不处刑的证据。“刑不上大夫”的原则仅仅说明了刑罚的矛头所向而已。

(2) 谨言慎行。

《坤·六二》：“括囊，无咎，无誉。”“括囊”，紧缩的袋子口，借喻人注意行为收敛，做事谨慎，虽然难有成就却也无灾无祸。

《履·上九》：“视履考祥，其旋元吉。”“视履”，行为审慎。“考祥”，指考虑周详。“旋”，反复。爻辞的意思是：行为审慎，反复而周详地考虑，会是吉祥的。

为了强调谨言慎行的重要，《易经》的部分筮辞还抨击了

急躁鲁莽和妄想胡为。

《履·九五》爻辞云：“夬履，贞厉。”“夬”是快的本字。“夬履”指行为急躁鲁莽。因为行事不知审慎，一味蛮干，就难免遇到危险，故“贞厉”。

“无妄”也是关于行为方面的专卦。主张人们的行为要端正，切不可妄想胡为。卦辞云：“无妄。元亨，利贞。其匪正，有眚，不利有攸往。”“匪正”，不正，指行为不正。“眚”，过失，灾殃。爻辞意思是：不要妄想胡为，就是吉兆。如果行为不正就会因过错引来灾殃，不利于有所行动。

《易经》作者要求人须谨言慎行的主张，反映了西周统治者的道德伦理观。这种观念的形成，基于劳动人民对统治者的殊死反抗和奴隶主阶级内部夺权斗争的严酷现实，统治者不得不小心翼翼地维护手中的特权，周初的著名政治家周公姬旦，他之所以崇敬殷商先哲王——中宗、高宗，是因为他们能以严谨而慎重的态度治理人民。他多次告诫年轻的诸王要顶礼膜拜的周族先王——周太王、王季、文王，之所以值得崇敬仿效，也因为他们都具有谦逊谨慎的作风及辛勤劳苦治国安邦的功绩。于是，他要求统治集团的成员要“尽逊”^①即行为必须审慎，“勿替敬”^②即千万不可丢掉小心谨慎的作风。

(3) 正人之过。

《易经》中的“大人”、“君子”，是中国奴隶制社会各级政权机构的组成人员，纠正下属及被统治者违背统治阶级意志和利益的行为，是这些人的法定权责，对下是权力而对上则是应

① 《尚书·康诰》。

② 《尚书·康诰》。

尽的义务。《小过》卦阐述的关于正人之过的一些见解，体现了当时的道德要求。

《小过·九三》爻辞云：“弗过防之，从或戕之，凶。”

“过”，过失。“从”，放纵。“戕”，伤害。爻辞的意思是：对没有过失的人，也要用礼来约束他的行为；对其行为放任不管，等于害了他。在此阐明了礼“以为民坊”的作用，礼的设置本来就是奴隶主阶级防乱避祸构筑的防线。防患于未然是礼与刑的重要区别，一旦发现罪错就需刑去行使惩治于已然的作用了。“弗过防之”是《易经》对礼的社会价值的最好的说明。

《小过·九四》爻辞云：“无咎·弗过遇之，往厉必戒，勿用永贞。”“过”与“遇”相对而言，“过”是责备之义；“遇”，礼遇，引申为表扬褒奖。“往厉必戒”，以后还有遭遇危险的可能，不可任其自流，应时时提醒，使其警惕过失罪错的发生。爻辞的意思是：人无过错，不应责备而应表扬，但还应看到他以后仍有犯罪错的可能，时时警诫之。

《小过·上六》爻辞云：“弗遇过之，飞鸟离之，凶，是谓灾告。”“飞鸟离之”，“离”，通罗，罗网。用罗网捕捉飞鸟。爻辞意思是：对无过错的人，不表扬反而责备，罗织人的罪名，这样会招致祸患。

《九四》爻辞指出，正人之过要懂得防微杜渐的道理。人无过错，不责备而表扬是对的，但不能保障其永无过错，应警诫其自觉以礼约束言行。《上六》爻辞则批判了罗织罪名、陷人于罪的卑劣行径。这样做，必然酿成社会的不安定因素，引起变乱，削弱专制统治，主张施以小恩小惠收买人心，让人们自觉地做驯服的顺民。这三段爻辞反映的思想观念，与周初统治者重德尚礼的伦理道德思想是相吻合的。同样是奴隶主阶级伪

善的愚民说教。

综上所述,礼在商周,特别是进一步系统化、规范化后的西周王朝,是中国奴隶制法的重要形式之一。奴隶主阶级极为看重礼潜移默化和防患于未然的教化作用。正如《礼记》中所言:“故礼之教化也微,其止邪也于未形,使人日徙善远罪而不自知也,是以先王隆之也。”^① 奴隶制社会的刑罚以严酷惨毒著称于世,但阶级斗争的经验使奴隶主阶级认识到,单纯地运用刑罚镇压,必然激化对立阶级间的矛盾,不仅不能平息被压迫者的反抗,反而更会加剧。从巩固专制政权的目的出发,专用刑杀虽可取得社会一时稳定的效果,但决非长治久安之术。为此,使用礼和刑两手,巧妙地把教化和镇压结合起来进行统治,确乎是中国奴隶主专制统治的一大发明,对封建后世产生了极为深远的影响。秦汉以后,封建正统的儒家思想即主张礼与法的结合,把“治之经”治理国家的原则,说成是“礼与刑”^②的结合,专制主义中央集权的封建王朝,在中国存在的数千年岁月中,地主阶级一直极为重视礼与刑结合的作用。以封建末世的明清政权为例,明太祖朱元璋在颁布明代重要法典《大明律》时说:“朕仿古为治,明礼以导民,定律以绳顽,刊著为令。”^③ 把宣明礼教疏导民众放置首位,制颁法令是为对付不从教化的所谓“顽民”。乾隆五年制颁了中国封建社会的最后一部成文法典——《大清律例》,乾隆皇帝在御制序文中阐述法的作用时也强调,法重在“弼成教化,以洽其好生之德”,把

① 《礼记·经解》。

② 《荀子·成相》。

③ 《明史·刑法志》。

刑罚说成是道德教化的辅助手段。诚然，中国历代封建王朝极为重视成文法典的制定和实施，从《法经》到《大清律例》，中国的封建成文法典系统蔚为大观，本身即反映历代统治者对刑罚作用的重视；然而，几千年前奴隶主阶级重视礼义教化防患于未然的经验，始终被地主阶级奉为治民的主臬，中国奴隶制社会的统治艺术已达到相当高的水准，说明中华民族无愧为文明发达较早的优秀民族。

当今的中国人民成了国家的主人，诚然，无产阶级与一切剥削阶级的道德要求有着质的区别，但批判地继承古代重视道德教化的社会职能，加强社会主义文明建设，对打击和预防违法犯罪，保障政治稳定和社会安定，顺利地进行社会主义经济建设，将会起到重要作用。

四、刑——法律规范之二

法是阶级社会特有的社会现象，标志着人类文明的进步。西周王朝由国家制定，认可的，集中体现了奴隶主阶级共同意志的社会规范——奴隶制法，由两大部分构成，除了礼之外，还有刑。刑是禁止性规范的总和，规定什么是犯罪，对犯罪适用哪些刑罚，以及适用刑罚的原则、方法等内容。它是奴隶主阶级维护专制统治，惩患于已然的重要工具。

刑作为奴隶制法的重要组成部分，是随私有制、阶级斗争的出现，伴随奴隶制国家形态而产生的。原始社会尚不具备构成犯罪和刑罚的物质条件 and 政治基础，因而也不存在规定刑罚的法律——刑。总之，犯罪和刑一样，是一个历史范畴，是人类社会发展到一定历史阶段的产物。人类步入阶级社会的门槛，犯罪这一特有的社会现象，刑罚及规定其具体内容的刑才应运而生。正如马克思指出的：“罪犯不仅生产罪行，而且还生产刑法。”^①

原始社会虽则说没有犯罪和刑罚的存在，但惩罚是被用作调整人与人之间关系的一种方式。人类即便是生活在最初的社会组织形式——血缘家族中，需要过有组织的群体生活，就离不开调整人与人之间关系的社会规范，那就是自然形成、

^① 《马克思恩格斯全集》第26卷第1册。

代代相因的原始习惯。在这些习惯中即包含有惩罚的内容。如集体中的某一成员的利益受到外来侵犯，按习惯或血缘、血亲复仇，或同态复仇。但这种惩罚是靠血缘亲情和社会舆论的力量保障实施的，尚无阶级压迫的属性，从本质上有异于阶级社会的罚罪。

约距今五千多年前的中国，由于社会生产力的发展，男子在生产中逐渐占据了主导地位，中国原始社会完成了由母系氏族社会向父系氏族社会的嬗变。

早在母系氏族社会形成之时，由于社会生产的需要，一种前所未有的人际关系——“权”出现了。这种“权”或可称为“权威”，既象征着组织成员对首领的服从，又象征着首领对组织成员的责任。然而前者恰恰是以后者为前提条件的。它与阶级社会相对于“义务”而言的“权力”有着本质的区别。

父系氏族社会的确立，男性家长利用“权威”所具有的服从特性，对社会成员施以生杀予夺。相传大禹在会稽之山召集各部落酋长会面，“防风氏后至，禹杀而戮之。”^①同时，“权”已成了氏族首领攫取社会财富的资本，如“禹会诸侯于涂山，执玉帛者万国”。各部落向部落联盟的首领贡献玉帛，充分说明，随社会生产力的发展出现劳动剩余，氏族首领凭借手中的强权占据社会成员的劳动所得。至此，权已彻底演变为利益的同义语了。因此，首领权力的接替方式也随之发生了变化。相传由尧至舜传到禹，都是通过民主推举的形式——“禅让”完成的。由于首领的权威已由尽义务而变为享有权力，自然首领的权力继承也以“世袭制”取代了“禅让”制。社会上“权威”的存

① 《韩非子·饰邪》。

在,开始具有政治压迫的属性了。

就经济而言,随着强权政治的出现,人们穷富差距逐渐拉大。手中握有强权者成了富有者,剥削者,大多数人成为被剥削、被压榨的对象。两大对立阶级的形成,新的社会矛盾与斗争的出现,原来的社会关系调整器——原始习惯,已失去了原有的规范作用,与人民分离的“公共权力”——国家机器出现了。掌权的统治者,为了维护其既得利益,把广大劳动者反压迫、反剥夺的斗争叫作“犯罪”,同时,打击犯罪的方法和原则的新规范——“刑”,成了阶级社会统治阶级的重要工具。

国家形态的形成,在中国始于公元前 21 世纪的夏王朝。据史书记载,当时已有“禹刑”。所谓“夏有乱政,而作禹刑。”^①据《尚书·大传》云:“夏刑三千条”。东汉郑玄注曰:“夏刑大辟二百,腴辟三百,宫辟五百,劓墨各千。”看来所谓“禹刑”、“夏刑”不是仅指刑罚种类,而是有关罪名和刑罚的规定。正如《礼记》所说:“刑者侂也,侂者成也,一成而不可变”^②。是具有国家强制力的,对全社会有普遍约束力的法律规范。“禹刑”大约是夏朝刑事法律规范的泛称。据杜佑《通典》注曰:夏启即位“又作禹刑”,称“禹刑”极可能是对大禹的纪念,并非是禹时的法律。

商代法律泛称“汤刑”。“汤刑”不仅《左传》中有记载,《竹书纪年》中也记有“祖甲二十四年,重作汤刑”。甲骨文记有“重王又作辟”^③;西周初年重要文献《尚书·康诰》也说:“罚蔽殷

① 《左传·昭公六年》。

② 《礼记·王制》。

③ 《殷契粹编》487 片。

彝，用其义刑义杀”，说明周初也暂时援用过殷商的旧法。刑、辟、彝都是殷商时代不公开的成文刑事法律规范。战国末期的著名思想家荀况曾说：“刑名从商”^①，可见以刑法为主要内容的中国奴隶制成文法，至商代已略具规模不会是毫无根据的。

西周王朝的奴隶主统治阶级，鉴于奴隶制专制统治近千年积累的经验，曾制定了《九刑》、《吕刑》等刑书。《左传·昭公六年》载有“周有乱政，而作九刑”，另见《逸周书》亦载有“太史策刑书九篇”。看来《九刑》是当时不公布的成文刑事法律规范。另据《尚书·序》：“吕命，穆王训夏赎刑，作《吕刑》。”周穆王的大臣吕侯，建议穆王仿效夏代用钱赎罪的原则，制定了名为《吕刑》的刑书。吕侯制刑与周公制礼是周代的两项有影响的立法活动。《九刑》早已佚失，而《吕刑》在《尚书》中存有原文。郭沫若先生主编的《中国史稿》即引作周代史料。《吕刑》共三章二十二项。主要内容是：一，说明制刑的目的；二，介绍刑罚种类、适用刑罚的原则、审理案件的程序和制度等。从《吕刑》的内容和结构看，它并非是一部刑法典，不过是一部记述当时刑罚内容及适用原则的专文。

商周时代的法典未能流传于世，《易经》的部分筮辞中记载了当时的一些罪名、刑罚制度及刑罚的适用原则。试辑录、分析于下：

1、罪名

(1) 有关军事方面的犯罪。

^① 《荀子·正名》。

中国旧有“刑起于兵”的说法。把法的起源归结为战争，明显违反了历史唯物主义的原则，但刑罚的最初设立，确实与战争有不少关联。进入阶级社会，战争成了抢夺土地、财富和掠夺劳动力的重要手段。正如恩格斯指出的：“因为战争以及进行战争的组织现在已成为民族生活的正常职能。邻人的财富刺激了各民族的贪欲，在这些民族那里，获取财富已成为最重要的生活目的之一……掠夺在他们看来，是比进行创造的劳动更容易甚至更荣誉的事情。”^①另外，奴隶主阶级对奴隶和平民的政治压迫和经济剥削，离不开暴力镇压，军队是奴隶主阶级专制统治的重要支柱，甲骨文的“国”字即写作“或”就是明证。再如周康王继承成王王位后，召公警诫康王要把强化专政机构作为第一要务，其中即包括“张皇六师”^②——整顿好军队，并把此看作是不毁灭先祖大命的重要条件。为了保证武装力量的战斗力，从《易经》记载看有以下数种罪名：

逃避军役罪。

《大壮·初九》：“壮于趾。征，凶，有孚。”

“壮”，《集解》：“壮，伤也。”“孚”此处借为“罚”。爻辞的意思是：为了逃避征兵，故意自伤脚趾，将受到惩罚，自然是凶象。

在周代，逃避军役不从王征是一大罪行，西周时的《师旗鼎》铭文就记载了对不从征部众追究刑事责任的内容。铭文为：“唯三月丁卯，师旗众仆不从王征于方雷，使厥友弘告白懋

① 恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》，见《马克思恩格斯选集》第4卷。

② 《尚书·顾命》。

父，在芳。白懋父乃得夏古三百孚。今弗克厥罚。白懋父令曰：宜救友弘告白懋厥不从右征，今毋救，斯又纳于师旗。”意思是：师旗因其部卒不从王出征方雷，便派属吏弘向司法官白懋父告发。白懋父就判罚铜三百孚，但部卒们拒不交纳罚金。于是白懋父下令说，本应诛杀那些不服从调度逃避出征的人，现在宽大不予诛杀，但罚金还要如数交给师旗。从这则金文记载的诉讼文书看，周代对自残而躲避军役者予以处罚是可信的。

殷周时代统治阶级为了巩固奴隶主专制统治，极为重视保持军队的一定数量。《太平御览》引《帝王世纪》云：“纣有亿兆夷人，起师自容间至浦水，与同恶诸侯五十国，凡十七万人拒周于商郊牧野。”牧野之战是殷商与周的决战，殷商王朝面临全面崩溃，尚有军队近二十万人。周王朝进一步加强了军队建设，不仅王室拥有军队，各诸侯和卿大夫在其封国和采邑也各自组织军队。当时军队的编制，按《周官·大司马》所载，仅王室与诸侯国就拥有二十六万多人。组成这样庞大的武装力量，统治阶级必须重视对兵源的严密控制。从《周官》记载的史料看，当时已实行征兵制度，应征者主要是平民。最基层的地方政权组织为“乡”，每乡一万二千五百户，每户征兵一人。为了确保征兵制度的执行，除了惩罚“自残”躲避出征者外，还限制居民随意迁徙，要求“划井而居”。《易经》中有《井》卦。卦辞云：“改邑不改井”，当时的采邑大小是以井田为计算单位的，邑主虽然从这个邑调到另一邑，但势力范围没变。为防止平民迁徙而逃避服兵役，《周礼·比长》云：“若徙于他，则为之旌节而行之，若无授无节，则唯鬻土内之。”居民搬迁要取得国家颁发的准迁证“旌节”，如没有“旌节”而私自迁徙，即视为犯罪而

被关进监狱。《易经》有《节》卦，卦辞多谈“节俭”方面的内容。但《初九》、《六二》两段爻辞为“不出户庭”和“不出门庭”，与“节俭”内容相联解释爻辞的含义很牵强，我认为把占卜外出之事放在《节》卦中，“节”则取其“旌节”之义。前者是说没有准迁证就不要迁走，故“不出户庭，无咎”；后者是说国家已领发了准迁证，已属于迁往地的居民了，但仍“不出门庭”，新旧两地都没有户口，明显是在躲避兵役，因此，指示的休咎为“凶”。因为不服兵役就会难免牢狱之苦的。

师出不以律罪。

《师·初六》：“师出以律，否臧凶”。

从出土的殷商卜辞看，“师”是商代军队编制的最高建制单位。西周初年又建立了西六师、成周八师和殷八师等常备军。总之“师”成为军队的代名词，一直沿用至后世。爻辞中的“律”，有些注本释为“法律”，是不确切的，前文已提到，中国奴隶制社会以刑法内容为主的法律，称为辟、彘或刑；春秋战国时期才改刑为法，商鞅变法改革时才改法称为律。《易经》时代，还不会把刑叫作律，这个律则指的是音律。《六韬·五音篇》有云：“时出师必吹律，律和则知士卒同心。”又云：“律音之声，可以知三军之消息。”古代兴师要以军乐激励士气，或擂鼓或鸣金谐调步调、遏制进退，并传达主帅指挥意图，实为后世擂鼓奋进、鸣金收兵的滥觞。“否臧”意为“不善”、“不好”。强调作战如不以音律节制，表明士兵不听从军令要受到军法制裁，也难以保障战争的胜利，所以是“凶”象。奴隶主阶级认识到，带兵打仗，要求战士步调一致，服从命令听指挥是非常重要的。武王伐纣发布的战争动员令就讲：“今日之事，不愆于六步、七步，乃止，齐焉。夫子勖哉！不愆于四伐、五伐、六伐、七

伐，乃止，齐焉。勦哉夫子！”^①不管是前进还是刺杀，因当时受武器杀伤力的限制，为保障有效地杀伤敌人，要求战士必须随时听命，及时整顿。因此“师出不以律”，战士违反军令要受到严厉处罚。

贻误 战机罪。

《夬·上六》：“无号，终有凶”。

《离·九三》：“日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟，凶”。

《晋·九四》：“晋如鼫鼠，贞厉”。

《夬》、《离》、《晋》都是较集中地论述有关战争内容的专卦。

《夬·上六》爻辞中的“号”，呼号，指敌人来犯发出的警报。如敌军入侵，不及时报警，后果不堪设想，故“终有凶”。《夬》卦卦辞云：“扬于王庭，孚号有厉，告自邑，不利即戎，利有攸往。”“扬”，高亨先生注借为详，审义之义。李镜池先生注为“武舞”。周王室的宿卫军称“西六师”，铜器铭文有“扬六师”的记载，“西六师”即“扬六师”，是周天子的基本军队。^②王室的禁卫军，获得了来自采邑的警报，有敌人进犯。《夬·九二》惕号，莫夜有戎，勿恤。”战争警报引起人们的警惕，虽然敌人暮夜来犯，也不必担忧，因为战士们早已严阵以待。这两段爻辞均可作为“号”为军事报警的佐证。也从反面证明“无号”——敌人进犯而不及及时发出警报，贻误战机，要受到军法制裁。《离·九三》说的是民防报警的情况。“离”，灾难，指敌寇入侵。爻辞意思是：夕阳西下，有敌来犯，居民们没有按规定击缶高歌

① 《尚书·牧誓》。

② 见张晋藩《中国政治制度史》。

以动员民众抗拒，年青人及财物被掠，人去财空，只能引起老人们的空自哀叹。

古代战争，无论是步兵还是战车兵，除射手外都是以短兵相接来一决胜负。所以要求主帅要把握战机、身先士卒，而兵士们须敢于冲锋陷阵。如《晋·九四》爻辞所言，“晋”（前进）像胆小的田鼠。像这样临敌退缩不前的将士，贻误战机无疑要招致杀身之祸。

乏军兴罪。

《屯·九王》：“屯其膏，小贞吉，大贞凶。”

“屯”，聚积之义。“膏”，肥肉。爻辞意思是，仅储存肥肉，为平日食用尚可，故“小事吉”。但如占卜大事则是凶象。当时什么是大事呢？中国奴隶制社会的“国之大事在祀与戎”^①，战争即国家大事之一。仅储备肥肉供给军需是远远不够的。《尚书·费誓》要求兵士要自备军粮，“峙乃糗粮”，并警告说“无敢不逮，汝则有大刑”。看来当时对军需的储备和供给是极为重视的。

牛在当时是重要的军需牲畜。皮革可做战马的胸带，《革·初九》爻辞有云：“巩用黄牛之革”。“巩”，巩固、束紧。战马的胸带要束得牢固必用牛的皮革制作。牛皮做的绳索可以捆绑俘虏，防其逃脱，《遁·六二》爻辞有云：“执之用黄牛之革”，抓到俘虏或罪犯，用皮绳索执绑就能“莫之胜说（脱）”。另外，牛皮可用来蒙战鼓，牛肉供战士食用。为此，周代设有“伤牯罪”。《大畜·六四》爻辞云：“童牛之牯，无咎”，牛有用角触抵的天性，按要求畜养小牛须在牛角捆绑横木（牯），免其顶撞

① 《左传·成公十三年》。

伤角而影响发育。“无敢伤牯”在《尚书·费誓》中即为军令中的一条。如果“牯之伤”，那么“汝则有常刑。”“伤牯罪”应看作是乏军兴罪中的一种。

古代战争多用车战。马匹是重要的军需牲畜。《晋》卦辞：“康侯用锡马蕃庶，昼日三接。”康侯连战告捷，就俘获了很多战马。另外，爻辞中记录畜养牝马和因丢失马匹而卜问的内容不少，说明当时对畜养马匹的重视，据孙诒让《周礼正义》考证，周代每军兵车编制是五百乘，天子六军，战车就有三千乘。这仅仅是周王室拥有的军队，全国军队所需马匹是大量的，对马匹的畜养和保护不利，同样会是乏军兴之罪。

（2）有关政治方面的犯罪

中国奴隶制社会的奴隶和平民，是社会财富的创造者。然而奴隶主阶级靠暴力和强权界定尊卑、贵贱，对其进行残酷的政治压迫和敲骨吸髓的经济剥削，将其做人的基本权利和自由剥夺罄尽，正如马克思所说：当无产者穷到完全不能满足最迫切的生活需要……蔑视一切社会秩序的倾向也就愈增长了”，而“蔑视社会秩序的最明显最极端的表现就是犯罪。”^①同时，统治集团内部因权力再分配而引起的纷争，也为统治者的共同意志和利益所不容，同样被视为犯罪。

当统治阶级内部的激烈争夺和被统治者的殊死反抗，冲破了奴隶主阶级构筑的第一道防线——礼的束缚，迫使统治阶级不得不祭起刑罚这一血淋淋的“法宝”。《易经》筮辞中记载了有损于奴隶主阶级共同利益、破坏奴隶制社会秩序的数字

① 《马克思恩格斯全集》第2卷。

种罪名：

违抗王命罪。

《比》：“不宁方来，后夫凶。”

“宁”，安。“方”，邦国。“不宁方”指不愿臣服的邦国。邦国贡奉天子或举行盟会时迟迟不到，对这种傲慢不逊的行为是决不允许的。周初尽管诸侯国林立，但一般领域和人口有限，势力较弱，一定时期尚需王室的保护。但各诸侯国在政治、经济、军事上均享有较大的独立性，有些邦国势力在逐渐强大，与王室的离心力逐渐增强。另外，除诸夏民族外，在周的疆土之内，还有山戎、犬戎、戎州己氏、东山臬落氏、伊雒之戎、姜戎、白狄、赤狄、根牟、潞氏、戎蛮子、鲜虞等少数民族。^①当时东方的少数民族称作夷蛮，与之缔结盟好以服事天子为“要服”；西方、北方的少数民族则称为戎狄，因处地域边远，偶有朝贡，即为“荒服”。奴隶主阶级以众多邦国“屏藩王室”不过是一种美好的愿望，事实上各邦国均成为地方割据势力，蚕食着专制王权。邦国犯上作乱或怀有敌意的不朝不贡，给王室造成很大的威胁。鉴于上述情况，统治者一方面“用戒戎作，用遏蛮方”^②直接付诸武力剪除异己；另一方面借故处治诸侯王或异族酋长，或削地、或夺爵，也是统治者惯用的杀一儆百的伎俩。

周代制度，诸侯是要定期朝见天子的。《周礼·王制》云：“诸侯之于天子也，比年一小聘，三年一大聘，五年一朝。”不按规定做，明显是违抗王命的行为。

这一罪名应看作出自当时的习惯法。因早在父权家长制

① 见《左传》。

② 《诗经·大雅·抑》。

的繁荣时期，已有了处罚这种行为的习惯。《尚书·尧典》就记载了虞舜在做部落联盟的首领王时，对不肯驯服的部落首领共工、驩兜、三苗、鲧等，分别处以流放、窜、殛的处罚。这样做的目的是使“天下咸服”。进入阶级社会，作为习惯被认可为习惯法，自夏、商沿用至周代。

朋比罪。

《比·六三》：“比之匪人”。

《比·上六》：“比之无首，凶”。

“比”，阿比。指结党营私，朋比为奸。“匪人”，指败类，人所不耻。孔子曾说：“君子周而不比”^①，在位者与周围的人相处，应一律对待；荀子也说：“交亲而不比”^②，相互团结友爱而不搞帮派。总之，统治阶级集团成员搞小集团狼狈为奸，那么这种人则被斥为败类，严重者将招致杀身之祸。《周礼·秋官·司寇》规定，司法官吏要以“八成”（八种典型判例）判案。实际上是规定了八种罪名，其中第七种为“帮朋”罪，帮朋即指结党营私行为。

“朋比罪”自夏王朝大概就有了规定。称为夏书的《尚书·洪范》中记载，禹时所谓天赐的九种大法中，第五为“皇极”——天子应建立至高无上的原则，即要求“无有淫朋，人无有比德”。“淫朋”和“比德”就作为破坏天子至高无上尊严的罪名加以禁止的。“淫朋”，“淫”，游；“朋”，小集团。淫朋是指通过交游而结成死党。“比德”，“比”是勾结，“比德”与“淫朋”是同义语。至周代，奴隶主阶级为了巩固专制统治，仍有“朋比”

① 《论语·为政》。

② 《荀子·不苟》。

罪是可信的。

不富以其邻罪。

《泰·六四》：“翩翩不富以其邻，不戒以孚。”

“翩翩”是轻浮之貌。“不富以其邻”，财物被邻人盗掠而致贫。爻辞的意思是：自身轻浮而不知守业，以致财物被邻人盗掠而致贫，如不知警戒就要受罚了。

周初，“大君有命，开国承家”（《师·上六》），大兴封建。天子以下各级奴隶主对土地、奴隶拥有不完整的所有权，只有天子才是完整的所有权主体，是最大的受益者，西周先后分封了鲁、齐、燕、卫、晋等 20 多个诸侯国，担负着向王室进贡和提供兵源的义务，邦国乃至各个小家族，是组成国家的基本经济单位。责承各级奴隶主恪守家业，关系到整个国家的实力，设置这个罪名是强化奴隶制统治的需要。

以上三个罪名是统治阶级为调整内部关系而设立的。因为这些行为会削弱奴隶制专制统治，动摇奴隶制政权赖以存在的经济基础，必然成为统治阶级严厉打击的重点。

聚众出入罪。

《同人》“同人于野。亨。利涉大川。利君子贞。”

“同”，聚集。“人”指当时的武士和庶人。“野”，《说文》：“邑外为郊，郊外为野。”卦辞的意思是：人们聚合于野外，或田猎，或组织挑选兵卒入伍。值得注意的是“同人于野”，筮辞指示的休咎是“利君子贞”，其言外之意是不利于小人的卜问。《周礼·秋官·禁暴氏》有云：“凡国聚众庶，则戮其犯禁者以徇，凡奚隶聚而出入者，则司牧之，戮其犯禁者。”“徇”，巡行示众之义。“奚隶”，奴隶。“聚而出入者”，互相往来、聚合。看来当时对庶民和奴隶平时的聚集是严加防范的。庶人相聚必须

按法律规定，不得有越轨之举；为了防止奴隶的暴动反抗，对其交往和聚合则控制得更严。这正是卦辞强调“利君子贞”的社会政治背景。

《需·上六》爻辞云：“入于穴，有不速客三人来，敬之，终吉。”“穴”，古代北方多凿穴而居，这里指家室。“不速客”，不邀而至者。“敬”，《易经》筮辞仅有两处出现。另见《离·初九》爻辞的。履错然，敬之，无咎。”这两个“敬”字含义是相同的，均借为儆，义为警戒。《需·上六》爻辞的意思是：几位客人不邀而至，相互间只要存有戒慎之心，最终才是吉祥的，如有犯禁的言行必招来祸事。这从侧面反映当时社会控制“聚众出入”的社会现实。

至西周后期，法网更为严密；周厉王时派人捕杀谈论朝政者，致使“国人莫敢言，道路以目”。世人路遇不敢交谈，只能以眉目传情，人们真正到了敢怒不敢言的地步，最终引发了国人暴动，导致了西周的覆灭。

逃亡罪。

《旅·九三》：“旅焚其次，丧其童仆，贞厉。”

《讼·九二》：“不克讼，归而逋其邑人三百户，无眚。”

两段筮辞都反映了奴隶逃亡的史实。在严密的禁锢下，奴隶逃亡并非易事。《旅·九三》爻辞讲的是趁旅店失火的慌乱之机，奴隶得以脱身；《讼·九二》爻辞所记的“逋其邑人三百户”，原因是奴隶主败诉已自顾不暇，致使邑人大批逃亡。

《易经》筮辞反映周代奴隶的反抗斗争，仅有逃亡一种方式，奴隶大批逃亡给奴隶主专制统治带来极大威胁，是阶级斗争尖锐、激烈的表现。据《左传》记载，周文王时为了获得奴隶主对其政权的支持，曾制定过“有亡荒阅”的法律，“为天下逋

逃主，萃渊藪”^①，为丢失奴隶的奴隶主四处追捕奴隶。《遁·九四》爻辞云：“好遁，君子吉，小人否。”喜欢逃遁对于奴隶而言确实不是什么好兆头，当时对“逃亡罪”是给予严厉的处罚的。

尽管奴隶主希冀以法律的威慑力遏止奴隶的逃亡，然而奴隶争得生存的唯一希望即挣脱身上的枷锁。他们甘愿冒着受刑身残的危险，千方百计寻求脱身的时机。跑掉又被抓回，牢牢地捆绑着被押送是很痛苦的，所谓“系遁，有疾厉。”（《遁·九三》），但再遇机会还是要跑的。《随》卦的《六二》和《六三》爻辞记有“系小子，失丈夫”，“系丈夫，失小子”，抓住小的跑了大的，等追到大的又跑了小的。以上史料真实地反映了奴隶主阶级对奴隶剥削压榨的残酷，以及奴隶的殊死反抗。

（3）有关破坏社会秩序犯罪

社会秩序是指社会处于有条理的有序状态。人类的生存离不开群体的力量，人们在生产和生活的过程中形成了多种社会关系。在阶级社会，社会关系反映了鲜明的阶级性。统治阶级总是将那些有利于自己的社会关系，用国家意志加以确认、维护、调整和发展；同时用法律限制、破坏不利于统治阶级的社会关系。这样法律确立、调整和维护社会关系的同时，便形成了符合统治阶级共同意志和根本利益的社会有序状态——社会秩序，或称之为法律秩序。破坏社会秩序是为统治阶级所不容的，必然受到法律的制裁。

近代法律根据统治阶级确认、维护的社会关系和社会秩序，对犯罪做了较细的分类。《易经》筮辞记载的罪名不可能是

^① 《左传·昭公七年》。

系统和详尽的，为了避免行文过于零散，除军事、政治和职务方面的犯罪外，其他罪名均归结为有关破坏社会秩序的犯罪。

渎神罪。

《否·六二》：“包承，小人吉，大人否。”

“包”，《广雅·释诂》：“裹也。”“承”，借为“胾”，《仪礼·燕礼》：“无胾”，郑注：“胾，俎实”，“胾”从肉，指祭祀所用的肉。“包承”，是用茅苇包胾肉作祭品。按照“礼不下庶人”的原则，小人能用“包胾”作祭品尚可，但大人、君子们不用鼎俎实胾就是渎神行为了。

另见《中孚·上九》云：“翰音登于天，贞凶”。《中孚》是讲礼仪的专卦，“翰音”，《礼记·曲礼下》有云：“鸡曰翰音”，是用作祭祀的。“登”，升、飞之义。准备作祭品的鸡飞掉了，耽误了祭祀，亵渎了神灵。

奴隶制社会，奴隶主阶级搞神权统治，对神的亵渎行为是要受到刑的处罚的。《礼记·王制》上讲：“山川神祇，有不举祭者为不敬；不敬者，君削以地。”祭祀不敬，有封国或采邑者要处以削地的处罚。

不孝罪。

《离·九四》：“突如其来如，焚如，死如，弃如”。

“突”，《说文》云：“不顺忽出也，从倒子，《易》曰‘突如其来如’。不孝子突出，不容于内也。”是指对不孝子逐出家门。“焚如，死如，弃如。”，《汉书·匈奴传》如淳注曰：“焚如，死如，弃如者，谓不孝子也，不畜于父母，不容于朋友，故烧杀弃之。”爻辞的意思是：子不孝被逐家门，不知改悔又回到家中，按当时法律罪重者处以焚刑，稍轻的或处死，或流放。

中国奴隶制政权是以宗法制为原则建立起来的。国家的

各级政治权力及其组织形式都是社会核心组织——家族、家庭的同构放大，父权是君权的基础，而君权是父权的延伸。维护家族秩序是维护社会统治秩序的重要内容。自殷商时即对“不孝”予以重罚。《吕氏春秋》引《尚书》云：“刑三百罪莫重于不孝。”殷高宗就曾流放过不孝子孝己。周代倡孝道更加具体化，提出“追孝”，要求全族人都追念先祖，以此巩固全族人的团结。周人对不孝的行为处罚也自然是相当严厉的。《尚书·康诰》中把不孝称为“元恶大憝”，视为严重的犯罪。《礼记·王制》云：“宗庙有不顺者为不孝，不孝者，君组绌爵。”有爵者祭祀违礼视为不孝，要予以罢黜爵位的处罚。《周礼·秋官·司寇》云：“杀其亲者焚之。”杀害父母者是要处以焚刑的。

寇攘罪。

《睽·六三》：“见舆曳，其牛掣，其人天且劓，无初有终。”

《小畜·九五》：“有孚挛如，富以其邻。”

《睽·六三》爻辞记了一个车与牛被劫掠的案例。抢劫犯被抓获而且适用了墨和劓两种刑罚。被害人虽受劫掠之扰，最终还是破了案并物归原主，故“无初有终”。

《小畜·九五》爻辞则记的是一个人被捆得结结实实拘禁受罚，原因是犯了盗窃罪。“富以其邻”，盗窃邻人之财以富其家。

《尚书·费誓》云：“无敢寇攘，逾垣墙，窃马牛，诱臣妾，汝则有常刑。”劫夺为寇而窃取为攘，类似近代的抢劫、盗窃罪。前引两案例即是。另外，“诱臣妾”——拐骗别人的奴隶据为己有，也属于寇攘罪。《睽·九四》爻辞云：“睽孤遇元夫，交孚，厉无咎。”一个单身旅客路遇一个逃亡的奴隶（元夫，元借为兀，兀同于跬，即刖。兀夫，跛子），因不知其身份与其结伴同行，结

果一起被抓，落了个“诱臣妾”的嫌疑犯，非常危险。最终弄清了事实，虚惊一场故“无咎”。

奴隶主阶级为了保护其对财富的占有，不仅严厉处罚寇攘行为，极可能对有寇攘犯意者也处以刑罚。《颐·初九》爻辞有云：“舍尔灵龟，观我朵颐，凶。”“灵龟”在此是财富的象征。“朵颐”，颐颌丰满，丰衣足食之貌。爻辞意思是：自身已很富裕却覬覦别人的财富。有掠夺的动机不是好兆头。直至战国时代的《法经》，据说其中的正律就有“窥宫者臙，拾遗者刑，曰为盗心焉”的规定。窥伺别人门户，或拾遗不还失主，虽然没有盗窃的行为却受到惨毒的肉刑。之所以受刑是因为有了盗窃的犯意。保留着奴隶制的残余是《法经》内容的基本特点。惩罚寇攘的犯意可能是与周代法制一脉相承的，反映了奴隶制法严酷的本质属性。

盗宾客罪。

《姤·九二》：“包有鱼，无咎，不利宾。”

“包”，借为庖，厨房。这段爻辞的表面意思是：厨下有鱼虽无甚妨碍，但不利于宾客。有鱼为什么会对宾客不利呢，实在费解。闻一多与李镜池二先生都认为“宾”借为“嫔”，鱼与婚姻有关。^① 颇显牵强。《象》辞虽解释得不甚明确，但说“义不及宾也。”指出“有鱼”就不宜去作客，还是着些边际的。看看《周礼·秋官·野庐氏》中的一段记载，倒可为此爻作注：“若有宾客，则令守涂地之人聚柝之。有相翔者，诛之。”所谓“相翔”者，郑玄注云“相翔犹冒翔观伺者也……有奸人相翔于宾客之侧，则诛之，不得令寇盗宾客。”爻辞用鱼的翱翔借喻歹人对宾

① 见李镜池《周易通义》。

客的冒翔观伺。这才是“包有鱼”而“不利宾”的原因。

古代依礼诸侯国之间经常派遣使臣互访称为“聘”或“聘问”。使臣肩负本国诸侯王赋予的使命，其人身和财产安全受到彼国的保障。《国语·周语》中记载了早已散失的周代法律——《秩官》的有关内容：“敌国客至，关尹以告，行理以节逆之，候人为导，卿出郊劳，门尹除门，宗祝执祀，司里授馆，司徒具徒，司空视涂，司寇诘奸……”同等邦国的宾客到达，按规定要有专门的官吏通知本国国君，为宾客引路，到郊外慰劳，打扫城门，主持祭祀，安排宾馆，调集徒役，视察道路，纠察奸盗。视察道路和纠察奸盗的官吏，正是《周礼》中所说的“守涂地之人”。如果防范不严，宾客被盗，表明该国治理无方而有损其尊严。强化治安，对“相翔者”以“盗宾客”罪“诛之”，保障了诸侯国间的正常交往。

欺诈罪。

《夬·九四》：“臀无肤，其行次且。牵羊悔亡，闻言不信。”

爻辞后半段的“闻言不信”，指误听别人的欺诈语言而信以为真。“牵羊悔亡”是个反诘句式，意思是羊被人牵走了，你后悔不后悔？奴隶丢失了羊，要受到奴隶主的扑杖之责，被打得皮开肉绽，犯欺诈罪的被抓获就要依照《周礼》的规定“作言语不信者，告而诛之。”^①为了保护奴隶主阶级的财产权利，欺诈行为也属重罚之列。

交害侵权罪。

《大有·初九》：“无交害匪咎，艰则无咎。”

“大有”，《公羊传》云：“彼其曰大有年何？大丰年也。”《谷

① 《周礼·秋官》。

梁传》亦云：“五谷大熟为大有年。”《大有》卦是记丰收年景的专卦。要丰收而“无交害”，是指靠天吃饭的耕作者，干旱不截流抢水，水涝不以邻为壑，不侵犯别人的合法权益，虽然获得丰收是艰难事，但不会有过错。在大有的丰年交害侵权，就难逃受刑的厄运了。

角斗伤害罪。

《姤·上九》：“姤其角，吝，无咎。”

“姤”，借为逅，相遇。“角”，角斗。爻辞意思是：二人邂逅相遇，因语言不和而发生角斗，不是好事，如没出现伤害后果就不会受重罚。

另见《小畜·六四》爻辞云：“有孚，血去惕出，无咎。”爻辞意思是：在斗殴中，伤人者见被害人出血，害怕会出现更重的后果，终止侵害。这样虽然还会“有孚（罚）”，但处罚不会太重，故又“无咎”。

看来因斗殴而导致人身伤害是要负刑事责任的。

酗酒罪。

《未济·上九》：“有孚于饮酒，无咎，濡其首，有孚失是。”

“孚”借为罚。“濡”，沾湿。“是”，借为题，人头。爻辞的意思是：因为饮酒而受罚，不会有太大的危险；如果喝得满头满脸都是酒，酩酊大醉以致酗酒闹事，那就犯了掉脑袋的罪名。《尚书》有《酒诰》一篇，是周公对年幼被封的康叔的告诫之词。西周统治者以殷商末代帝王骄奢淫逸招致覆灭作为前车之鉴，深刻认识到沉湎于酒、荒疏政事对奴隶主专制政权不利。另一方面，民人酗酒滋事，是社会的不安定因素，影响生产的发展，危害奴隶制经济，殷商末年酗酒现象已成为严重的社会问题，为了维护社会秩序，必须以国家强制力加以遏制。于是

周公在《酒诰》中说：“群饮，汝勿佚，尽执拘以归于周，予其杀。”指出对聚众饮酒、酗酒闹事者不得宽容放纵，要一个不剩地抓回来杀掉。

周公的诰谕不仅仅针对嗜酒成性的殷遗民。为了防止周统治集团内部成员出现腐败现象，对他们违犯酒诫，“弗蠲乃事”（不使自己的政务清明），则“时同于杀”（对这些在位者也要同于一般酗酒者，一样把他们杀掉）。

井收勿幕罪。

《井·上六》：“井收勿幕，有孚，元吉。”爻辞意思是：在井里打完水，收了井绳但没盖盖儿，因为水源污染会带来瘟疫，所以要受罚。一人受罚能引起众人的警惕是好事。惩罚污染水源者，说明法律具有维护阶级统治和执行社会公共事务两方面的作用。“井收勿幕”是为维护人类社会基本生活条件而设置的罪名。对这种罪的处罚，体现了法的“社会职能”。然而法的社会性和阶级性是一致的，法的社会性是有阶级性的社会性。对这种罪的处罚，客观上有益于全社会，实际上奴隶主阶级还是为了保护为他们创造财富的奴隶和平民。

（4）渎职罪

奴隶制社会的各级官吏组成整个国家机器，专政政权要求他们必须恪尽职守，做上一级奴隶主的驯服工具。由于剥削阶级国家的阶级本质所决定，他们对上是奴才，而对下却是作威作福的老爷。因此，荒疏政务的渎职行为可谓剥削阶级社会的痼疾。官吏的渎职在很大程度上削弱了专制统治，为了加强专制国家机构的统治效能和君主对各级官吏的控制，须严厉打击官吏的渎职行为。

另外，农、工、商是奴隶制社会重要的经济成分。从事农、

工、商各业的奴隶和平民须各司其职，不容懈怠，如有玩忽职守则严惩不贷。《易经》中有关渎职的罪名，大致有以下数种：

好游畋罪。

《屯·六三》：“即鹿无虞，惟入于林中。君子几不如舍，往吝。”

“即”，《广雅释詁》：“即，就也。”“即鹿”，狩猎而逐鹿。“虞”，《集解》：“虞为虞人，掌禽兽者”，即为掌管山泽的官吏。“几”与“近”古代通用。爻辞意思是：狩猎逐鹿，鹿潜入密林之中。没有虞官的指引，追不如舍，再追就要遇到麻烦了。

《易经》中有关渔猎内容的筮辞不少，正如郭沫若先生所说：“然猎者每言王公出马，而猎具又用着良马之类，所猎多系禽鱼狐鹿，绝少猛兽，可知渔猎已成游乐化。”^①《易经》的时代，打猎只是为了谋生糊口的时代早已成为历史，在农业、畜牧业生产有了长足发展的商周，“以前一切获取食物的方法，如今都不重要了；打猎在从前曾是必需的，如今则成为一种奢侈的事情了。”^② 贵族官吏游猎无度必然荒废政务，相传殷商王朝的名相伊尹，作训教导即天子位的汤孙太甲时指出，商汤鉴于夏亡的教训，曾制定了《官刑》，严格禁止所谓“三风十愆”。恒舞、酣歌属于“巫风”；贪货色、好游畋属于“淫风”；侮圣言、逆忠直、远耆德、比顽童属于“乱风”。不仅官吏要杜绝以上种种行为，还要匡正君上，否则要处以墨刑。^③

“好游畋”即田猎嬉戏无度，是有位者沉湎享乐、荒废政务

① 郭沫若《中国古代社会研究》。

② 恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》，1955年版。

③ 《尚书·伊训》。

的渎职行为，在商初即是“十愆”（十种罪名）之一。恪守“我不可不监于有夏，亦不可不监于有殷”信条的周初统治者，为了防止因统治集团成员享乐渎职而失掉民心，周公就曾诫成王：“无淫于观、于逸、于游、于田”。游和田即游玩和田猎。周代设立“好游畋”的罪名，遏制淫逸之风，事在必然。

禁止“好游畋”，并非限制人们的合法狩猎。在周代按规定天子诸侯没有祭祀和战争，“则岁三田”^①，每年允许打猎三次，用来充实祭祀鬼神的干豆，宴请宾客和家常食用。同时，田猎终究是练习骑射的一种方式。《豫·九四》爻辞云：“由豫·大有得，勿疑朋盍簪。”“由”疑为田字之误。“朋”，朋友。“盍”，借为噎，多言。“簪”，汉帛书《周易》为“谗”，即谗言。爻辞意思是：田猎很愉快，收获不少，因为是合法的，所以不用疑心朋友会进谗告发，落得个“好游畋”的罪名。

城垣毁圯罪。

《豫·上六》：“冥豫，成有渝，无咎。”

“豫”，在此为预计，熟虑之意。“冥”，夜晚。“成”借为“城”，古字通用。“渝”，败、堕之义。爻辞意思是：负有守城之责的官吏，日以继夜地为公务计虑，虽城垣毁坏也不会受到处罚。

《礼记·月令》记有，孟秋之月，命百官“修宫室，坏（通“培”，修补）墙垣，补城郭。”能“冥豫”者，公务尽职尽责，城垣毁坏也无妨。如守城官持事倦怠，因玩忽职守而使城垣失修毁坏，则另当别论，要负失职之责。

河决罪。

① 《礼记·王制》。

《涣·九五》：“涣汗其大号，涣王居，无咎。”

“涣”，《说文》：“水流散也。”江河横溢，四处泛滥。“汗”，浩瀚，水势盛大貌。“号”，警报。爻辞意思是：洪水虽来得迅猛，因报警及时，王已撤离，虽然王居被淹也无大妨碍。

古代洪水对人的威胁极大，是个严重的社会问题。因此，能够及时组织人力疏通水道，构筑、维护堤坝，是“司空”及地方官吏的重要职责。西周在季春之月，则“命司空曰，时雨将降，下水上腾。循行国邑，周视原野，修利堤防，道达沟渎，开道路，毋有障塞”^①，至孟秋之月，则命百官“完堤防，谨壅塞，以备水潦。”^②尽管如此，当时人们战胜洪水的能力极为有限，洪水决堤防不胜防。能及时发出汛清的警报，把损失控制在最小程度，就地方官吏而言已经是忠于职守了。官吏玩忽职守，不及时报警，会给人们的生命和财产带来极大损失，将与贻误敌情报警一样，“无号，终有凶。”（《夬·上六》）也是“刑兹无赦”的大罪。

邑井失修罪。

《井》：“改邑不改井，无丧无得，往来井井。汔至亦未繙井，羸其瓶。凶。”

“邑”，采邑。“井”井田。“汔”，水竭。“繙”，借为裔，穿。“繙井”，淘井。“羸”，借为儡，毁。爻辞的意思是：邑主被调到新的采邑，但他管辖的井田数目没变。新都邑的水井，因年久失修早已淤塞无水，打水的工具——瓶也早就破损不能使用。生产和生活，地需灌溉，人要饮用，离不开水。水井无人保管、

① 《礼记·月令》。

② 《礼记·月令》。

维修是邑主的严重失职，这大概正是原邑主被调走的原因之一。

失农时罪。

《小畜·上九》：“既雨既处，尚德载。妇贞厉，月几望，君子征凶。”

“处”，止。“尚德载”，“德”，借为得。“载”，借为栽。还可栽种农作物。爻辞的意思是：天下雨后尚可马上播种。男子如果离家出征，家中因缺乏劳力而误了农时，自然是凶象。女子不是农业生产的主要劳力；对及时耕种她们无能为力，故遇此爻“妇贞厉”。

《礼记·月令》有云，仲秋之月“乃命有司，趣民收敛，务畜菜，多积聚。乃劝种麦，毋或失时；其有失时，行罪无疑。当时从事农业生产的平民和奴隶居于“鄙”、“野”，划井而居。为了保障农业生产，严禁他们随意离开土地。如要外出，须待农作物获得大丰收，“大车以载”（《大有·九二》），“复其道”（《小畜·初九》），这样“有攸往”才“无咎”。不认真完成耕种收获的劳作，耽误了生产是要受到处罚的。《无妄·六二》爻辞云：“不耕获，不菑畲，则利有攸往？”“无妄”，在此指非分之想。爻辞意思是：不耕种而能收获，不开荒而得其沃土，真是想入非非，这样的人难道出行会有利吗？只能落一个“失农时”的罪名。

中国的奴隶制社会至商朝，农业已是重要的生产部门，但农业生产还大量地使用着落后的石器工具。周初的生产工具仍改进不大，这正是周初统治者拚命争夺地质肥沃、雨量充沛的黄土层地带的原因。直至周宣王、幽王以后，金属工具才被

广泛使用。^①工具简陋,生产力低下,民人自然以农耕为苦。然而奴隶主统治者已懂得民以食为天的道理。被他们视为“常理”的所谓“洪范九畴”,其中强调官吏要办好八种政务,第一种即为“食”,要求官吏要管理好农业生产。管理农业生产必须以法律为后盾,惩治“失农时”罪。

功有不当罪。

《恒·初六》:“浚恒,贞凶,无攸利。”

“浚”,《说文》“浚,抒也。”抒水使深。“恒”,常,持续。“浚恒”,指打井、挖土方过了头,就容易崩塌,应适可而止。

当时挖土方的工程不会少,如《益·初九》爻辞云:“利用为大作。元吉,无咎。”大兴土木为“大作”,《诗经》中即多称建筑为“作”。当时作庙筑城要挖地基。另外从筮辞反映的内容看,挖土窖、通河道、设陷井、淘水井皆是。没有施工经验,或不按工艺要求一味蛮干,结果会如《礼记·月令》所言,“功有不当,必行其罪”,必然是凶象,不会得到任何好处。

商周时代随农业的发展,手工业生产也得到长足的发展。西周已有主管工事的官吏——司空。金文中“司空”作“司工”,说明当时已有管理手工业生产的行政机构。殷的卜辞中记有“多工”、“百工”等语,可见当时手工业工种繁多,仅从《易经》筮辞中见到的手工业产品的种类就有:陶器(缶、瓶);石器(圭、玉);木器(舆、车、校、桎);铜器(金矢、黄矢、鼎、簋);皮革制品(鞶带、鼓);草制品(徽、纆、繻)。同时,当时的生产组织十分严密,生产是在各级官吏的组织和监督下进行的。商时卜辞就有“王其省牢右工”的记载,商王曾亲自巡视手工业者的

① 见李亚农《西周与东周》。

劳动,说明当时群体操作的规模和生产组织的严密。至西周,《周礼》载,天子“以九职任万民”,其中第五职业即“百工”。当时的戒酒禁令是非常严厉的,但规定“惟殷之迪,诸臣惟工,乃湏于酒,勿庸杀之,姑惟教之。”^①对殷商留下来的百工犯禁,仅仅是教育而不杀掉,可见对手工业生产发展的重视。因此,商周的手工业大多是官办、官营的。虽然在《易经》筮辞中找不到《礼记》中所讲的“物勒工名,以考其诚”的规定,但国家对手工业生产的重视,手工业品种类的日趋多样化和工艺的复杂化,必然以法律规范工艺的操作程序,规定工匠的责任制,才能保证生产的质量,用以满足奴隶主阶级的享乐欲望。

丧贝罪。

《震·六二》:“震来厉,亿丧贝,跻于九陵,勿逐,七日得。”

“震”,指雷。“亿”,测度。“跻”,登。“九陵”,山名,市场所在地。爻辞意思是:经商中遇雷电交加,十分危险,但他揣度此行要赔钱,因此急于登上九陵山赶往市场。占卜得到的征兆是:不用冒险赶路,七日之内可以赚到钱。

《旅·九三》:“旅焚其次,丧其童仆,贞厉。”

“次”,舍,商旅寄居之所。爻辞意思是:商旅所居之处失火,买卖的奴隶趁机跑掉,对经商者来说是件危险的事。

《旅·初六》:“旅琐琐,斯其所取灾。”

“琐”,借为蕊,蕊蕊即三心二意,心怀疑虑。“斯”,离。爻辞意思是:经商者离开住处就疑虑不安,买卖不会做好,一定要亏本受罚,故曰“取灾”。

随农业和手工业生产的发展,人们为了满足多方面的生

① 《尚书·酒诰》。

活需求,必定带来商业的繁荣,同时也刺激了奴隶主阶级对财富的贪欲。但周代奴隶主贵族是不亲自入市经商的。《周礼·地官·司市》有注云:“市者,人之所交利而行刑之处,君子无故不游观焉。”当时出入市场经商者是商业奴隶。“贝”是当时的货币;“童仆”,家奴,是买卖的商品之一。“丧贝”或“丧其童仆”即经商亏了本钱或丢失商品,是要受到贪财好利的奴隶主的处罚的。

2、刑罚

中国奴隶制社会的刑罚,传统为“五刑”说。根据《尚书·吕刑》的记载,禹在战胜三苗以后“苗民弗用灵,制以刑,惟作五虐之刑曰法。杀戮无辜,爰始淫为劓、刵、椓、黥、越兹丽刑”。这段话中的“弗用灵,制以刑”,学界有不同的解释:一种观点认为“五刑”是苗人的创造,禹灭三苗后学来的;另一种则认为夏王朝为对付三苗制定的,清人于鬯说:当时的苗民“不用帝命,故帝乃刑以制之。制以刑者帝也,非苗民也。”并进一步强调“制以刑”,“制字非制作之谓,正欲制苗民耳。故不曰制刑,而曰制以刑。”^①我认为这个解释是符合历史真实的。刑罚作为法律现象,它的产生与社会文明的发展程度是分不开的。法律的出现是社会文明发达的标志,五刑的始创理所当然应归属于居住在黄河流域的夏族,非国家形态的三苗,就其文明发达程度来看,尚不可能存在较为完备的刑罚制度。

最早的五种刑罚,按《吕刑》所说为劓,割鼻;刵,割耳;椓,去势(割生殖器);黥,在脸上刺刻;越兹丽刑(“越”,及。“丽”,

^① 清·于鬯《香草校书》

离。使身首相离)即大辟刑。从五刑的来源看刑戮的初设非用于对付本部成员,而是用作征服敌对部落的工具。《汉书·刑法志》言:“大刑用甲兵”,是有道理的。随着阶级的分化,刑戮发生了质变,逐渐成为阶级压迫,用来对付犯罪的武器。虐杀的矛头自然主要指向了对立阶级——奴隶和平民。

据史书记载:“夏后氏之王天下也,则五刑之属三千。”①“大辟二百,劓辟三百,宫辟五百,腓、墨各千,殷因于夏,盖有损益。”②西周则“周刑有五,其中墨刑之属千,劓刑之属千,剕刑之属五百,宫刑之属三百,大辟二百。”

刑名之后的数字(千或几百)是指罪名。中国奴隶制法典是以刑统罪的,即把同受一种刑罚的罪名归为一类,这与后来的封建法典以罪统刑的编纂体例不同,反映了奴隶制法的残酷性。另外,从史书记载的五刑顺序看,夏商基本上是由重到轻,而周则是典型的由轻到重,这与西周“明德慎罚”法制思想的精神是相一致的。

《易经》筮辞中涉及到的刑罚名称和种类,概括起来有如下数种:

(1)墨。

《睽·六三》:“见舆曳,其牛掣,其人天且劓。无初有终。”

“天且劓”的“天”,即凿额。唐人陆德明解经文时引马融的注释云:“剝凿其额曰天”。爻辞是讲劫车抢牛的罪犯受到凿额的刑罚。

凿额的天刑也称为黥、墨。《尚书·伊训》:“臣下不匡,其

① 《晋书·刑法志》。

② 《魏书·刑法志》。

刑墨。”《说文》：“黥，墨刑，在面也。”施刑的具体方法，据郑玄讲：“先刻其面，以墨窒之。言刻颌为疮，以墨窒疮孔，令变色也。”^①就是先割破罪犯的额部，在伤口上涂上墨，伤愈后则留下一道深深的伤疤。

这种刑罚，春秋、秦至汉文帝刑罚改革前一直沿用，魏、晋、唐没有此刑。五代后晋天福中得以死灰复燃，宋代改为刺字或图形。辽、金、元、明、清一直保留有刺面之刑。墨刑在肉刑中应算是最轻的，一般用作其他刑罚的附加刑。《睽·六三》的“天且劓”，即是劓刑的附加刑。宋以后主要是流刑的附加刑，所谓“刺配”刑。

(2) 劓。

《噬嗑·六二》：“噬肤灭鼻，无咎。”

“噬嗑”，本意是上下颚合拢，用牙齿咬物。《噬嗑》卦卦辞云：“利用狱”，是说占到此卦有利于狱讼之事。从本卦各爻的内容看，多与狱讼用刑有关，中国古代“以罪名相告称狱”，狱讼之事离不开用刑，说明奴隶制法的残酷性。“噬肤”，是对施用肉刑，切割罪犯肌肤的形象比喻。“灭鼻”，割掉鼻子的“劓”刑。爻辞的意思是：罪犯受了劓刑，割了鼻子，但在刑罚中还算是轻的，所以“无咎”，奴隶是被任意宰割的对象，割了鼻子竟不作为凶象。

《易经》筮辞直言劓刑的还有两处，一是《睽·六三》的“其人天且劓”；另一则是《困·九五》的“劓刖，困于赤绋……”

劓刑沿用至汉朝文帝刑罚改革时废止。封建后世不再作为常刑。少数民族建立的政权金还有罚以割鼻的刑罚；元代也

^① 《周礼·秋官·司刑》郑玄注。

只是奴隶主惩罚奴隶的私刑，虽法无明文，但施用刖刑法律也不加过问。

(3) 刖。

《噬嗑·初九》：“履校灭趾。无咎。”

《睽·九四》：“睽孤遇元夫，交孚，厉，无咎。”

《困·九五》：“劓刖，困于赤绂，乃徐有说。利用祭祀。”

“灭趾”，断足。“元夫”，“元”借为兀，兀同于跣，即刖。“元夫”是受过刖刑的跛子。《困·九五》则直言刖刑。

毁坏下肢的刑罚，夏代称为“髡”或“腓”。按《周礼·秋官·司刑》注：“夏刑用腓，去其膝骨也”，是把罪犯膝盖的月牙形骨钻碎，小腿则失掉行走能力。周代改腓为刖，也叫作刖。《说文》：“刖，断足也”。斩去左脚或右脚，有时斩掉双足。秦汉时改称为“斩左趾”、“斩右趾”。汉文帝刑罚改革废止斩左趾，改为笞刑，斩右趾改为死刑——弃市。汉景帝时又恢复了斩右趾，直至唐初贞观年间，太宗“除断趾法，改为加役流三千里，居作二年。”^① 奴隶制刑罚的残余竟保留千余年始为绝迹，足见旧意识的根深蒂固。

另见《颐·六五》爻辞有云：“拂经，居贞吉，不可涉大川。”“拂”，《说文》：“拂，过击也。”“经”，疑借为胫，同声系，古通用。胫，人的小腿。爻辞的意思是：不要涉水过河，免受斩胫之苦。据史书记载，商代曾有与刖刑相似的斩胫刑。《尚书·泰誓》记有“斮朝涉者之胫”，注云：“冬月见朝涉水者谓其胫耐寒，斩而视之。”“拂经”可能即指商纣王敲骨验髓事。被刑者如果不涉水也不会招致截肢的横祸，故征兆之辞为“不可涉大川”。“斮

^① 《旧唐书·刑法志》。

脡”是作为殷纣失民心之例，受到周统治者的抨击，周代不可能保留这种酷刑。商末暴政，刑罚带有极大的随意性，“斲脡”、“剖心”之类也并非是非常刑。

(4) 宫。

《噬嗑·六三》：“噬腊肉遇毒。小吝，无咎。”

“噬腊肉”，各注家多解释为“吃干肉”。前文已经提到，《噬嗑》卦是讲狱讼刑罚的专卦，“噬嗑”用作象征刀刃切割的行刑。“噬腊肉”决非是吃干肉。“腊”，见《周礼·冬官·考工记》有云：“桃氏为剑，腊广二寸又半寸”，郑玄注曰：“腊谓两刃”。“噬腊肉”是指以刀刃行刑割人肌肤，在此可能即指“去势”的宫刑。封建后世行宫刑又叫下蚕室，《后汉书·光武帝纪下》：“诏死罪系囚，皆一切募下蚕室。”李贤注：“蚕室，宫刑狱名。有刑者畏风，须暖，作室蓄火如蚕室，因以名焉。”人受宫刑极易感染，正所谓“遇毒”。尽管这种惨绝人寰的酷刑令人发指，然与生命刑相比，总算给罪犯留了一条活路，封建后世至北朝的北齐王朝废止此刑之前，一直被统治者作为减死一等的处罚使用。就身犯重罪者而言，仍为“小吝”“无咎”，足见奴隶主阶级的嗜杀成性。《剥·六五》爻辞云：“贯鱼以宫人，宠无不利。”有人将“宫人”解为受过宫刑的人，看来不妥。周代受宫刑的只限于奴隶和平民，这些人无论如何也得不到统治阶级的恩宠，能受恩宠的奴隶主贵族，即便是犯罪也不会受到阉割的刑罚，因当时“公族无宫刑，不翦其类也。”^① 这是由奴隶法的本质属性所决定的。

(5) 大辟。

^① 《礼记·文王世子》。

中国奴隶制五刑中的死刑总称为“大辟”，是最重的刑罚。史书上记载的执行方式很多，从《易经》筮辞上能见到的，约有以下数种：

折首

《离·上九》：“王用出征，有嘉折首，获匪其丑，无咎。”

“嘉”，好。“有嘉”，有好消息。“折首”，杀头。“匪”，彼。“丑”，古代对敌人的蔑称。爻辞的意思是：王出兵征伐，有打胜仗的好消息，杀了敌人的将帅，还抓了不少俘虏。中国古代兵刑并提，对不驯服的敌国出兵征讨，兴师问罪，斩杀敌方首领，俘虏敌军，是对敌国最重的处罚。

戮敌尸

战争中将士是以斩杀敌军的数目回营计功的。《诗经·泂水》篇有“在泂献馘”的诗句。割下敌尸的左耳叫馘。

《噬嗑·九四》：“噬乾肺，得金矢，利艰贞，吉。”

《噬嗑·六五》：“噬乾肉，得黄金，厉，无咎。”

《噬嗑》是有关狱讼的专卦，用“噬嗑”比喻刀刃切割罪犯肌肤的刑罚。“乾肺”和“乾肉”指敌尸。“金矢”和“黄金”，是发现敌尸上有铜箭头。两段爻辞的意思是：士兵切割敌尸左耳，发现敌人是被铜矢射死的。士兵能折敌尸，需冒出生入死的危险，因此“艰贞”“贞厉”，然而献馘是立功的凭证，故最终是“吉”或“无咎”。

不少注家把“噬乾肺”和“噬乾肉”释为“吃干肉”。从《噬嗑》卦所有爻辞联系起来看，都与狱讼、刑罚有关。兴师问罪是上古刑罚的一种，两段爻辞疑为记载了戮敌尸的史实，“吃干肉”与刑罚实在看不出有什么关系。

作人牲

《噬嗑·上九》：“何校灭耳，凶”。

“何校”，荷枷，戴着刑具。“灭耳”，割去耳朵。爻辞意思是：被割去耳朵的俘虏，戴着刑具。因要处死做人牲，故为凶象。割耳的刑罚叫作“刵”刑。商周时的五刑已无此刑，而专作军刑，对不驯服的俘虏用作人牲，成了刑中的一种，是战争中的非常刑。《噬嗑》卦中仅此一条的征兆辞为“凶”，因此只有这一条所记的刑罚是剥夺罪犯生命权的死刑。

焚

《离·九四》：“实如其来如、焚如，死如，弃如。”

前文已谈到，这段爻辞是对不孝子处罚的记录。《周礼·秋官·掌戮》云：“凡杀其亲者焚之”，杀害尊亲属是不孝罪最重的，要处以被活活烧死的焚刑。

屋诛

《鼎·九四》：“鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。”

“形”，《集解》：“形作刑”。“渥”，借为屋。“形渥”，即刑屋。刑屋即屋诛，《周礼·秋官·司烜氏》郑注云：“屋诛谓所杀不于市，而以遗甸师氏者也。”爻辞意思是：公侯以下的小奴隶主，倾覆了公侯的饭食，将会受到屋诛的刑罚。

周代根据“刑不上大夫”的刑法适用的阶级原则，对奴隶主阶级内部成员执行死刑有别于奴隶和平民。奴隶、平民处死“杀之于市，与国人共弃之”，不仅有对罪犯羞辱示众之意，而且能起到儆戒他人作用。然而对奴隶主贵族则不然，“王之同族不即市”，“凡有爵者与王之同族，奉而适甸师氏，以待刑

杀。”①行刑“则磬于甸人”②，由司法官甸师氏秘密处以绞刑（磬是玉制的打击乐器，悬于木架之上。以此象征缢杀）。奴隶主被处死，不仅不公开行刑，还要留其全尸，充分反映中国奴隶制法是赤裸裸的特权法。

(6) 弃。

《离·九四》：“突如其来如，焚如，死如，弃如。”

不孝罪中，最轻的处罚即弃刑。《周礼·秋官·掌戮》贾公彦疏曰：“弃如，流宥之刑也。”说明弃刑即后世的流放刑，当时同于“窜”、“放”，相传殷高宗放孝己，尹吉甫放伯奇。孝己和伯奇都是以不孝的罪名被放逐的。

(7) 囚禁。

《困·初六》：“臀困于株木，入于幽谷，三岁不覿。”

《困·上六》：“困于葛藟，于臲臲，曰动悔有悔。”

《困·六三》：“困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻。”

《頤·上六》：“系用徽纆，置于丛棘，三岁不得。”“幽谷”，黑暗的峡谷。在此即指周代的监狱——圜土。在殷墟曾挖掘到一座土牢，长仅 1.6 公尺，宽仅 1.1 公尺，而深则达 2.7 公尺，窄小黑暗，称为“幽谷”可谓名副其实。“葛藟”、“蒺藜”、“丛棘”，均指有刺的蔓生植物。“臲臲”，木桩。“徽纆”，绳索。几段爻辞的大致意思相同：罪犯受了杖刑，被捆得紧紧的投入难见天日的圜土。为了防范罪犯逃跑，在圜土四周还围绕着带刺的植物或木桩，跑比登天还难，故“曰动，悔有悔。”一关就是三年，释放回家时妻子早已改嫁离他而去。

① 《周礼·秋官·小司寇》。

② 《礼记·文王世子》。

这几段爻辞所记的史实与《周礼》所记是相符的。《周礼·秋官·司圜》：“以圜土聚教罢民。凡害人者，置之圜土而施职事焉，以明刑耻之。其能改者，反于中国，不齿三年；其不能改而出圜土者杀。”“罢民”，罪犯。“反于中国”，释放回到原住处。至于囚禁的刑期，《周礼·秋官·司圜》记为：“上罪三年而舍，中罪二年而舍，下罪一年而舍。”《易经》中的“三岁不覿”、“三岁不得”，均指的是最高刑期。

《周礼》中所言“施职事焉”是根据罪犯的情况分派其劳役，罚作苦役，这符合历史的真实。当时的劳动力是相当宝贵的，被监禁的人正是不甘于被奴役和驱使才成其为罪犯，罪犯不可能只是被关在土牢中。统治者必然以暴力强制罪犯做苦役，把罪犯变“罪隶”，保障奴隶的来源。《蒙·初六》爻辞云：“发蒙，利用刑人，用说（脱）桎梏，以往，吝”。“蒙”，从草从冡，本义为丛生在冡上的草木。“发蒙”，指割草、开荒。爻辞意为：垦荒，使用罪犯是有利的。为了提高工作效率，暂时给罪犯解脱桎梏。强迫罪犯劳作是囚禁刑的主要内容。

对于中国奴隶制的刑罚，一般认为以肉刑为主，囚禁主要用作待讯、待质、待决。但以《易经》筮辞和《周礼·秋官·司圜》互证，囚禁无疑是刑罚中的一种，并非仅有墨、劓、剕、宫、大辟等五刑。一至三年的监禁成为春秋战国以后徒刑的滥觞。

(8)坐嘉石。

《困·六三》：“困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶。”

《随·九五》：“孚于嘉，吉。”

“石”、“嘉”，从爻辞上下文的意思看，是指“嘉石”。《困·

六三》爻辞的意思是：有人犯了罪错被罚“坐嘉石”，仍不知改悔，又被投入有蒺藜围绕的监牢长期拘禁，等释放回家，妻子也改嫁走掉了。“随”，有追逐之义。《随·九五》爻辞的意思是：奴隶逃亡或人有罪逃跑被抓，被罚“坐嘉石”是很轻的处罚，故征兆辞为“吉”。

“坐嘉石”近似当代的拘役刑，是较监禁刑为轻的刑罚。《周礼·大司寇》记有：“以嘉石平罢民”、“凡万民宥之有罪过而未丽于法，而害于州里者，桎梏而坐于嘉石，役于司空。重罪旬有三日坐，暮役；其次九日坐，九月役；其次七日坐，七月役；其次五日坐，五月役；下罪三日坐，三月役。使州里任之，则有而舍之”。“坐嘉石”者属于有罪过还够不上适用刑罚的罪犯。根据罪错的轻重决定其坐嘉石反省的日数和劳役的时间。被罚者如不知悔过，必然要加重处罚，如《困·六三》爻辞所言，又被投入圜土拘禁、劳役，释放时落一个“不见其妻”的下场。

(9)杖。

《困·初九》：“臀困于株木”。

《姤·九三》：“臀无肤，其行次且。”

“株木”，体罚人的木杖。“臀无肤，其行次且”，是说罪犯臀部受了杖刑，“次且”，《释文》：“次且，本亦作趑趄，或作“趑趄”，《说文》：“趑趄，行不进也。”，即行走不便之义。

西周刑制除“五刑”说外，还有“九刑”说。除墨、劓、刖、宫、大辟，再加上鞭、扑、流、赎四种。扑刑，即用刑杖扑责。

(10)拂颐。

《颐·六三》：“拂颐，贞凶，十年勿用，无攸利。”

“拂”，击。“颐”，下巴。“拂颐”，打人嘴巴。大约类似封建

后世的“掌嘴”刑。高亨先生讲：“古时拂颐，盖为奇耻大辱，俘虏、奴隶、罪徒或受之。”^① 奴隶制社会，奴隶主对奴隶视为牛马，随意买卖、宰割。打嘴巴算不得奇耻大辱，应是最轻的处罚；用于统治阶级内部成员到确实是很重的人格污辱，极有可能对轻微罪错的奴隶主的惩罚方式。奴隶主一旦受辱则威严扫地，故“十年勿用，无攸利”。

(11)言。

《讼·初三》：“不永所事，小有言。”

《明夷·初九》：“有攸往，主人有言。”

《震·上六》：“婚媾有言”。

《渐·初六》：“鸿渐于干，小子厉，有言。”

“言”，高亨先生考证当作“音”，“乃诃谴之义，当作音，不当作言”^② 诃谴极类似现代刑罚的训诫。对罪行轻微，没必要处以其他刑罚者予以斥责，使之警戒。

《讼·初六》爻辞的“不永所事”，是指涉讼者知难而退不缠讼，最多小受诃谴而已，其他几段爻辞，或因稚子无知冒险，或因婚姻纠纷，或因出行惹出是非，均属小罪错，因此仅仅受到“有言”——训诫的处罚。

3、刑罚适用原则。

奴隶主阶级把危害其共同意志和根本利益的行为设置成不同的罪名，用刑罚予以制裁。罪名和刑名确立以后，还要规

① 高亨《周易古经今注》。

② 高亨《周易古经今注》。

定相应的刑罚适用原则以便在审理案件定罪量刑时遵循,用以保证刑罚的矛头所向。因此刑罚适用原则集中体现了法的阶级本质和立法的指导思想。

西周的刑罚适用原则,各种法史专著多依据《尚书》、《周礼》、《礼记》等史籍提供的史料加以概括。《易经》的部分筮辞中记录了当时适用刑罚的一些社会观念,说明有些原则当时确实是存在着的。

(1)同罪异罚。

《鼎·九四》：“鼎折足，覆公餗，其形渥。”

“鼎”，古代装食物的盛器。有陶制和铜制两种。“餗”，鼎内盛的粥、菜。“形”，《集解》：“形作刑”。“渥”，《释文》：“剕，郑作剕”。“形渥”即“刑剕”即《周礼》中所载的“剕诛”。“剕诛谓所杀不于市而以遗甸师氏者也。”^①这段爻辞的意思是：王公手下的小奴隶主倾覆了王公的食鼎，被送往甸师氏秘密处死。

“诛”是指死刑。据《周礼》载，一般平民的死刑是“杀之于市，与国人共弃之”^②，在闹市公开行刑，行刑的方法或斩或杀。《周礼·秋官·掌戮》郑玄注：“斩以铁钺，若今（汉代）腰斩也；杀以刀刃，若今弃市也”。行刑后还要“踣诸市，肆之三日”，在街市上陈尸示众三天。但奴隶主阶级成员处以死刑则有异于庶民，“公族其有死罪，则磬于甸人”^③，不仅交由掌管司法的甸师氏，采用“屋诛”的方式秘密处死，而且以“磬”（绞刑）留其全尸。同是死刑，但执行的方式方法因阶级而异，充分体现

① 《周礼·秋官·甸师氏》郑玄注。

② 《周礼·秋官·小司寇》。

③ 《礼记·文王世子》。

了中国奴隶社会“刑不上大夫”的阶级原则。反映了奴隶制法维护奴隶主贵族特权的本质特点。

(2)因地制宜。

《兑·九五》：“孚于剥，有厉。”

“兑”，悦。《兑》是谈邦交的专卦。“孚”，在此借为罚。“剥”，《说文》：“剥，裂也。”《广雅释詁》：“剥，离也。”“引中国破家毁亦谓之剥”^①，指刚刚征服的邦国。爻辞意思是：对刚刚被征服的邦国即采用重刑政策，一味行罚，必然引起该地区臣民的怨叛，给社会带来不安定因素，不利于政权的巩固。因此是相当危险的，故征兆辞为“有厉”。

西周初年，据《周礼》所说确曾在刑罚适用上采用过因地制宜的政策。所谓“刑新国用轻典，刑平国用中典，刑乱国用重典。”^②主张对新征服的地区采用较轻的刑罚，对治安情况一般的地区采用适中的刑罚，对治安情况不好的地区采用较重的刑罚。这就是著名的“三国三典”刑事政策。

康叔受封时辅政的周公怕他重蹈商末统治者“荒腆于酒”的覆辙，作《酒诰》告诫康叔，要求他对酗酒闹事者要严厉制裁，不可放纵，对“群饮”者须“尽执拘以归于周，予其杀”。但又强调对殷商遗民酗酒，则“勿庸杀之，姑惟教之”。这正体现了因地制宜的刑罚适用原则，对安抚新征服地区的臣民，巩固奴隶制专制统治起到一定作用。因地制宜的刑罚适用原则的确立，是西周初年“慎罚”法制思想的体现，对后世立法，执法有重要影响。

① 高亨《周易古经今注》。

② 《周礼·秋官·司寇》。

(3)赦免疑疾。

《丰·六二》：“往得疑疾，有孚发若。”

“疑疾”，“疑”借为痴，疯痴。“孚”，在此仍借为罚。“发”，《广雅释诂》云“开也”，又云“去也”。爻辞意思是：一个人外出得了精神病，触犯了刑律，应当受到刑罚，但得以开脱。

由此可知，当时在适用刑罚时注重犯罪人是否具有行为能力的鉴别。《周礼·秋官·小司寇》记，司刺掌三赦之法“以赞司寇听狱讼”。所谓“三赦”，“一赦曰幼弱，再赦曰老耄，三赦曰蠢愚。”其中的“蠢愚”即指呆傻、疯痴，这种人犯罪可以得到赦免。这说明统治者已充分明确刑罚的社会作用，刑罚的目的在于惩罚具有行为能力的人严重危害社会的行为。无行为能力的人，社会易于防范。“赦免疑疾”与“三赦”的原则是一致的。

(4)轻罚偶犯。

《萃·初六》：“有孚不终，乃乱乃萃。”

“孚”借为罚。“不终”，即非终，指偶犯。《尚书·康诰》：“人有小罪，非眚（故意），乃惟终（坚持不改悔的贯犯），自作不典，式尔（故意为不法行为），有厥罪小，乃不可不杀。（罪行虽小也要重罚）。乃有大罪，非终（偶犯），乃惟眚灾（是过失或因不可抗力），适尔既道极厥辜（承认自己的罪行），时乃不可杀（就应从宽处理）。”《尚书》中提到的“非终”即“不终”，偶犯之义。“萃”，借为悴。《说文》：“悴，忧也。”这段爻辞的意思是：如果重罚偶犯，结果会引起社会动乱和人们的忧虑。

《萃·初六》爻辞，从反面强调了坚持轻罚偶犯原则的重要，体现了周初的轻刑观念。

(5)罪不相及。

《睽·六五》：“悔亡，厥宗噬肤，往何咎。”

“宗”，同宗的族人。“噬肤”，在《噬嗑》卦中曾与灭鼻、灭趾、灭耳等肉刑相提并论。当是泛指毁人肢体，刻人肌肤的肉刑。这段爻辞的意思是：同宗的人因犯罪而受了肉刑，他的罪行与己无关，到他那儿去也不会受牵连，不会后悔。

同是《睽》卦的“九四”爻辞，同样反映了周初“罪不相及”原则的存在，一个孤身旅客路遇一个跛子，二人结伴同行，跛子原来是逃亡的奴隶，结果一起被抓。看来危险，但旅客确实不知跛子的身份，又与其逃亡罪无关，自然不会受任何牵连。所以“睽孤，遇元夫，交孚，厉，无咎。”

相传《尚书·泰誓》是武王伐纣渡孟津时所作。他声讨纣王暴虐无道的罪状之一即“罪人以族”，实行广泛的株连。周灭商后，为了缓和阶级矛盾，在适用刑罚时采用“罪弗及嗣”的原则。周公对康叔的诰词之一《梓材》亦有云：“肆往奸宄杀人，历人，宥。”即某地发生了杀人案，无关的过路人是不负法律责任的。《尚书》所记与《睽·初六》、《睽·九四》爻辞反映的社会观念可为互证。

以上概括的(2)(3)(4)(5)诸刑罚适用原则，与周初倡导“明德慎罚”、防止用刑冤滥的法制思想是一致的。然而“慎刑”、“恤刑”不过是西周初年统治者根据当时的社会条件，采取的策略手段。事实上，奴隶主专制统治下固有的社会矛盾，日益激化，西周末年刑罚也日趋酷烈。周初的“慎刑”、“慎罚”，改变不了奴隶制刑罚残酷的本质特征。

(6)倡人自新。

《涣·六三》：“涣其躬，无悔。”

“涣”，水流盛貌。“涣其躬”，指水流涤荡其身。高亨先生

注云：“水流荡涤其身，则其身之污垢皆去，人之自新其德似之。”①当然也就不会后悔。

人有罪错，肯于屈服奴隶主的淫威而洗心革面、痛改前非。按照筮辞作者的观念，这犹如人用清水洗去自身污垢，焕然一新，自然无悔。《尚书·康诰》中言：“既道极厥辜，时乃不可杀。”就反映了倡人自新的刑事政策。只要罪犯肯于坦白交待自己的罪行，就表示有悔罪自新的愿望，即便是犯有大罪，也可得到宽宥。另见讲人行为的专卦《履》的《九二》爻辞有云：“履道坦坦，幽人贞吉”。被囚禁的罪犯，能按奴隶主阶级制定的行为规范纯洁自己的身心，做到奴隶主阶级要求的“心怀坦荡”，将会得到宽宥，故为吉兆。能做到的也只能是犯了罪的统治集团成员。致于奴隶和平民，“犯罪”是他们求生存、做斗争的主要手段，“改过自新”意味着俯首贴身地任人宰割。在尖锐、激烈的阶级斗争面前，奴隶主阶级也不会相信奴隶和平民会改“恶”从“善”。

(7)重懲翻异。

《革·九三》：“革言三就有孚。”

“革”，改也。“革言”，“谓有罪者更改其供辞也。”②“三就”，《尚书·尧典》：“五刑有服，五服三就。”《国语·鲁语》：“大刑用甲兵，其次用斧钺。中型用刀锯，其次用钻笮。薄刑用鞭扑。故大者陈之原野，小者致之市朝。五刑三次。”韦注：“次，处也。三处，野、朝、市也。”“孚”，仍借为罚。这段爻辞的意思是，罪犯翻异供辞，根据其罪行的轻重和犯罪人的身分，或受

① 高亨《周易古经今注》。

② 高亨《周易古经今注》。

刑于郊野，或处死在朝市。

中国奴隶制社会司法审制的定罪量刑，极为重视犯人的供辞。《尚书·吕刑》规定“勿僭乱辞”。对于犯人的供辞要力求与事实相符，不许发生差错。罪犯翻异供辞是不服罪的表现，所以要受到严厉的处罚。

从这个刑罚适用的原则看，西周初年的“慎罚”，如前文所说决非是一味的宽宥，而是“轻重诸罚有权”，^①根据具体情况灵活掌握适用刑罚的轻重。该轻则轻，该重则重。轻重的目的，用奴隶主的说法叫作“具严天威”，^②

(8) 适用类推。

《比·初六》：“有孚比之，无咎。有孕盈缶，终来有它，吉。”

“孚”，仍借为罚。“比”，在此指用比附的方法定罪。“盈缶”，形容充满之意。这段爻辞的意思是，当需要罚罪又律无正条时，用相类似的法律条文比附定罪，不会出问题。因为法律条文规定得再完备，也不可能事无巨细把世间万象包罗其内。还会出现意料之外的情况。

《尚书·吕刑》记载西周时曾有“上下比罪”的原则。“比”有两意：一是指成例，即判例，后世称“决事比”。二是指类推定罪的方法。当律无正条时，比附最相近似的法律条文定罪量刑。

《比·初六》爻辞所记的内容，说明奴隶主阶级已经认识到，在司法实践中，对有严重社会危害性的行为却无如何处罚的法条，也必须施用刑罚，但必须有法可依，这样比附定罪的

① 《尚书·吕刑》。

② 《尚书·吕刑》。

原则就由奴隶主阶级确定了下来。比附定罪的原则对封建后世影响颇大,但因无严格的条件限制,往往出现有法不依、滥比乱附的现象。

(9)正当防卫。

《渐·六四》:“鸿渐于木,或得其桷,无咎。”

上引爻辞见于《易经》的通行本。“或得其桷”之“桷”,按《说文》“榱也。榱方曰桷。”指房顶上承瓦的木条。爻辞意为,以鸿鸟飞至林野起兴,说有的人盖房子已准备好盖房子的桷木。然马王堆出土的帛书《周易》,《渐·六四》爻辞则为:“鸿渐于木,或直其寇,穀,无咎。”经于豪亮先生考证通行本的“得”字是“值”的借字(古音同为之部入声,音近相通);“桷”是“寇”的借字(同为侯部,音近相通)。因此,“或得其桷”实为“或值其寇”。“值”,《索隐》“古例以直为值,值者当也。”在此引申为“遭遇”之义。另外将两个版本对勘,通行本脱漏了一个“穀”字。“穀”,《说文》:“穀,从上击下也。”这样这段爻辞的意思就很清楚了,是说“与盗寇相遇,击之无咎。”^①足见当时法律有类似后世正当防卫原则的规定,当自身或社会受到侵害时,奋起自卫或出击是受法律的保护和鼓励的。

《周礼·秋官·朝士》载:“凡盗贼军、乡、邑及家人,杀之无罪。”盗,指盗取人物者;贼,杀人者。这两种人,危及军人或乡邑中或自家之人,见则出击无罪。显然周代有正当防卫的原则。至汉代时规定“无故入人室宅庐舍,上人车船,牵引人欲犯法者,其时格杀之无罪。”^②即源于此。另见《周礼·地官·调

① 《帛书周易》,载《文物》84年3期。

② 《周礼·秋官·朝士》注。

人》：“凡杀人而义者，不同国，令勿仇，仇之则死。”义者宜也。所谓“杀人而义者”，按其注释言指父母兄弟等家人受辱，则可奋起反击，杀人无罪，不允许对方家人再有复仇之举。这种杀人被法律定为适宜，也自当属于正当防卫之列。

正当防卫原则的确立，反映奴隶主阶级希望全社会积极与“犯罪”行为做斗争，维护奴隶制统治下的社会秩序。《巽·上九》爻辞：“巽在床下，丧其资斧，贞凶。”就抨击了不敢与犯罪行为做斗争的怯懦表现：盗贼入室，不敢自卫出击却伏于床下，只能眼看着自己的财物被劫掠一空，自然是凶险之象。应当指出，正当防卫原则的确立，不过是为奴隶主阶级滥杀无辜，制造了合法依据。

西周奴隶主统治阶级，为了镇压奴隶、平民的殊死反抗，维护奴隶制社会的法律秩序，把刑罚的设立和适用作为立国治世的大事。反映刑罚适用原则的观念，无疑是当时社会法律意识的重要有机组成部分。《易经》筮辞的编辑者，用其作为指示占筮人吉凶休咎的论据，对于熟知当时刑罚适用原则的世人来说是会具有极大的说服力的。从《易经》的筮辞中，我们只能见到当时刑罚适用原则的浮光掠影，不可能窥其全貌。但以筮辞反映的社会观念与其他有关史料相互印证，让我们较为清晰地领略到我们伟大民族数千年前法律文化的先进水准。

五、《易经》中记载的民事法律关系

在社会现实生活中，随时随地存在着大量的、具体的人与人之间的关系。这些社会关系中属于民法调整的对象，而被民法确认、调整时，便成了由国家确认的，以国家强制力保证实现的一种思想社会关系——人与人之间的民事权利义务关系。

中国奴隶制的法，如前文所述包括礼和刑两大部分。《礼记·曲礼》说：“夫礼者，所以定亲疏，决嫌疑，别同异，明是非也”。“道德仁义，非礼不成；教训正俗，非礼不备；分争辩讼，非礼不决；君臣上下，父子兄弟，非礼不定；宦学事师，非礼不亲；班朝治军，莅官行法，非礼威严不行”。这样一来，大凡国家、人民的一切行为，都包容在礼的调整之中了。礼成了确认和调整当时民事法律关系的重要规范。人们违背了礼的规定，则出礼而入刑，以刑事制裁的手段处理民事方面的争端。刑中也包罗了民事法律的内容，从一个侧面反映了中国奴隶制法的严酷性。既然礼和刑是确认、调整民事法律关系的法律依据，民法就失去了成为部门法单独存在的条件，这种以刑为主诸法合体的法典编纂体例一直延续至封建后世，成为中华法系的一大特点，也成了—些国外学者断言中国古代无民法的口实。

中国古代民事法律不发达是客观事实。原因是自夏商至周代初年,以自给自足的自然经济为君主专制政体的物质基础,奴隶主阶级强迫奴隶从事农业为主要生产方式,把商品生产置于次要地位,限制了商品经济的发展。在这样的历史条件下,土地实行奴隶主国家所有制,严禁私有和买卖,不可能成为商品进入流通领域。另外,在债权关系上,债权关系的权利主体仅限于奴隶主贵族和上层平民;债权关系的义务主体也仅限于没落贵族和下层平民。奴隶是构成社会人数最多的阶级,然而被视为债权关系的客体,与其他物品一起投入市场,进行交易。因此,夏商时代,商品关系主要停留在以物易物的交易准折关系。

西周的商品经济有了长足的发展,广泛使用奴隶从事商品生产和交易,各类商品大量涌向市场。不仅官卖盛行,私人交易也随之兴起。随商品经济的发展,民事法律关系是必日趋复杂,统治者必须以法律予以确认、调整。另外,重视亲族关系的奴隶主政权,以礼为规范,用“亲亲”、“尊尊”为原则,形成了较系统的婚姻、继承制度。因此,断言中国古代无民法明显失之偏颇。

《易经》的部分筮辞中,零散地记录了当时的一些民事法律观念:

1、一般民事权利及其调整方式

(1)所有权。

所有权是指由法律规定,所有人对其所有的生产资料和生活资料所享有的自由占有、使用、收益和处分的权利。中国奴隶制社会的所有权的主要内容是土地和奴隶,法律保护奴

隶主的所有权。

中国的奴隶制社会实行君主专制统治。周初只有天子才称得上是完全的民事权利主体，充分地享有独立的人格权与财产的自主权。全国的主要生产资料土地，以及附着于土地的劳动者——奴隶，都属于天子所有。所谓“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。”^①

受分封的诸侯虽然地位显赫，但他们是天子的属臣，诸侯之下各级奴隶主阶级隶属于上一级统治者。同时，中国奴隶制国家统治的基础是家族而不是个人，因此天子以下各级奴隶主贵族并不具有独立的人格权和完全的人身权利，他们都是不完全的民事权利主体。诸侯、卿大夫经天子逐级分封取得对土地和奴隶占有、使用及部分收益权。他们不仅无权买卖土地，所谓“田里不鬻”，而且天子有权随时收回土地。同时天子通过征收贡赋无偿占有奴隶的劳动成果。天子之下的奴隶主贵族，从商代至周初，对土地是没有处分权利的。《易经》的部分筮辞反映了当时的所有权关系：

《师·上六》爻辞云：“大君有命，开国承家”，说的就是西周的分封制。天子向诸侯王授民、授疆土，诸侯王再分封卿大夫。这是诸侯、卿大夫取得土地、奴隶不完全所有权的主要途径。

诸侯认真履行屏藩王室的义务，建立功勋，还能得到天子更多的赏赐。《未济·九四》爻辞云：“震用伐鬼方三年，有赏于大国”，记载了商代高宗伐鬼方的故事，当时处于诸侯国地位的“小邦周”，听从商天子的调遣，配合王室军队作战，动员了

① 《诗经·小雅·北山》。

不少的人力、物力，历经三年苦战取得胜利，为此得到赏赐。就当时的生产力水平来看，最丰厚的赏赐莫过于土地、奴隶、车马衣物之类。周康王时的礼器《大盂鼎》铭文就记载了康王对奴隶主贵族孟的封赏。“赐汝鬯一卣、冕衣市舄车马。锡乃祖南公旗用兽。赐汝邦司四伯，人鬲自驭至于庶人六百又五十又九夫。锡夷司王臣十又三伯，人鬲千又五十夫。”所赐之物包括酒、冕服、车马、战旗以及大小奴隶一千七百二十六人。另见西周恭王时代的礼器《永盂》铭文，记载了恭王赐给师永田的内容，并指出所赐田地在当时称作“阴阳洛”的地方。

诸侯以下的各级奴隶主，他们的财产所有权是极不稳固的。所有权的取得（指占有、使用、部分收益权）或丧失，完全取决于上一级奴隶主的意志。《益·六四》爻辞的“利用为依迁国”、《井》卦辞的“改邑不改井，无丧无得”均反映了这种历史状况。“为依迁国”，“依”、殷，古音同。“为依迁国”即“为殷迁国”。意思是，“（西周）东征胜利后，周公把殷宗室微子启封于商丘，国号宋；把一些部落分给同姓国做奴隶，如分给鲁殷民六族，分给卫殷民七族；把殷贵族集中洛邑，直接统治。”①“为依迁国”，帛书《周易》为“迁家迁国”更直接易解，这与《井》卦卦辞所言的“改邑”都是一个含义，或受赏赐增地添奴；或遭贬斥被夺爵削地。当然也有奴隶、土地数目不增不减的“平调”，所谓“改邑不改井”。另外从青铜铭文提供的史料看，奴隶主的财产继承权要由上级奴隶主予以认可。如《孟鼎》铭中记有：“王曰：‘子，令汝孟型乃嗣祖南公’。”康王以王命的形式，宣布孟继承其祖南公的产业的权利。说明如无王命的认可，遗产

① 李镜池《周易通义》。

(包括土地、奴隶等)是要收回而重新分配的。

周初,除天子之外,各级奴隶主财产所有权的不稳定性,《讼·上九》爻辞做了最形象的描绘。爻辞云:“或锡之鞶带,终朝三褫之。”“鞶带”,按王夫之《周易稗疏》言:“带无鞶名,鞶者,鞶纓车饰也。带所以系佩遂及芾者,曰车服。以庸车之等视其服,故再命赐服,不言赐车,言服则车在其中。”赐“鞶带”是借代赐官职。爻辞的意思是:最高统治者封官授爵,很短时间内就赐而复夺、夺而复赐,反复无常。奴隶制社会人的政治身分和财产权利是相适应的,政治权力的高低决定财产权利的多寡,随政治权位而获取的财产权利,并非是所有权的转移,与爵位、官职一样,随时有被剥夺的可能。

西周中叶以后,随地方经济的发展和诸侯势力的日益壮大,各级奴隶主阶级逐渐成为完全的民事权利主体,其标志是各级奴隶主间的土地奴隶买卖、交换,已得到法律的允许和保护。周恭王时代的礼器《卫盂》铭文,就记载了奴隶主贵族矩伯,以田地交换裘卫的玉器和礼服的史实。《卫鼎(甲)》铭文,记载邦君厉,把周王赐给他的五田,出租了四田。另见《召鼎》铭,主要记载了召等奴隶主之间因买卖奴隶引起的诉讼。当时五名奴隶成交的身价是“匹马束丝”。另记召控告匡抢了他的“禾”。结果东宫判决匡以“田七田,人五夫”赔偿召。这些资料是当时的土地、奴隶已成为买卖、出租、赔偿物的力证。

《易经》中找不到土地买卖的例证,但奴隶主买卖奴隶的史实是有明确记载的。当时从事农业劳作的奴隶,其来源多为俘虏和罪隶,所谓“发蒙,利用刑人”(《蒙·初六》),而家庭奴隶的获得则多靠交换或买卖。如:

《旅·六二》:“旅即次,怀其资得童仆贞。”

《鼎·初六》：“鼎颠趾，利出否，得妾以其子，无咎。”

《损·上九》：“利有攸往，得臣无家。”

三段爻辞中的“童仆”、“妾”、“臣”无疑都是家庭奴隶。《旅·六二》明确记有“旅即次，怀其资”，是带着钱到外边去购买奴隶，后两段爻辞也是占问外出是否吉利的内容。按周初奴隶主靠赏赐获得奴隶的方式，他们是不必“出”或“往”的，《易经》的记载，证明了周中叶以后奴隶买卖的合法性。进而说明了有周一代所有权关系的演变。

(2) 买卖关系及调整方法。

周代，经营贸易已成为奴隶主榨取奴隶、平民，以及奴隶主之间相互倾轧的重要手段。。据《周礼》讲，当时社会上有九种职业而“商贾”据六。奴隶主牟求暴利的贪欲，促使他们对商业的重视。《咸·九四》爻辞的“憧憧往来，朋从尔思”，就是经商者向往通过交易而获利的真实写照。另见《震·六二》爻辞云：“震来厉，亿丧贝，跻于九陵”，也充分表露了商人唯利是图的心态。西周时，每逢仲秋之月则“易关市，来商旅”，“四方来集，远乡皆至。”^① 商品经济出现了前所未有的繁荣景象。

《易经》中记载的买卖交易，已使用货币作为计价单位。《损·六五》和《益·六二》两段爻辞，均有“或益之十朋之龟”的句子。“益”，增加，指买进。“朋”是朋贝。王国维考证：“古贝五枚为系，二系为朋”^②，十贝称为一朋。“十朋之龟”，龟的价格为一百贝。西周的《卫盂》铭文也记有“矩伯庶人取瑾璋于裘卫，财八十朋”，把玉璋作价八百贝。可作为《易经》所记史

① 《礼记·月令》。

② 《观堂集林·释朋》。

实的佐证。从《易经》内容看,当时的货币不仅有朋贝一种,《旅·九四》爻辞的“得其资斧”和《巽·上九》爻辞的“丧其资斧”,其“资斧”是指斧形铜质货币。总之,朋贝和金属货币在当时已成为商品交换不可缺少的媒介。

《泰·九三》爻辞还记载了当时买卖交易的一项法律原则,即“无平不陂,无往不复。”“平”,评议。“陂”,借为贓,《说文》:“贓,移予也。”指财货的交易转移。据《周礼》记载,周代极为重视对市场的管理,专门设置了管理物价的官吏——质人,由质人主持“平物价而来主成其平也”^①。“质人主为一定之则有常估,不得妄为贵贱也。”^② 不经过质人评估物价的程序而买卖成交则视为非法,因此“无平不陂”。另外,买卖交易中,或以物易物;或以货币购物,都必须遵循平等、有偿的原则,即“一手交钱,一手交货”。“无住”自然也就“不复”。

西周的买卖契约关系、借贷契约关系及其调整方法,在《易经》部分筮辞中也有反映。

《复》“朋来无咎,反复其道,七日来复”,这段爻辞说明,至周代随商业的发展,买卖交易除一般以物易物、以货币购物,当场交割的形式外,还有卖方先收货款然后再发货的情况,这种交易只有靠官方制颁的契约予以法律保障。一旦一方违约,即可以契约作为解决纠纷的原始凭证。《周礼·地官·质人》记有“凡买卖者质剂焉。”郑玄注云:“质剂者,为之券,藏之也。大市人民、马牛之属,用长券;小市兵器、珍异之物,用短券。”就是说买卖奴隶、牛马要立长券称作“质”;兵器或其他小件物

① 《周礼·地官·质人》郑玄注。

② 《周礼·地官·质人》贾公彦疏。

品的交易立短券叫作“剂”。质剂是买卖关系的合法凭证，买卖成交后必须订立质剂买卖关系才受法律保护。买卖双方一旦发生纠纷，即可出示质剂作为书证。

因借贷发生纠纷，当时的司法官审理的依据，是借贷契约。《周礼·天官·小宰》记有“听称责（债）以傅别”。《周礼·秋官·司寇》也记有“凡以财狱讼者，正之以傅别、约剂。”注云：“傅别，中别手书也。约剂，各所持券也。”即将字据写在一块木简或竹简上，从中劈开债务双方各执其一，如果发生争讼，官府以此证之。《旅·初六》爻辞就记载了这种调整方法，爻辞云：“旅琐琐，斯其所，取灾。”“旅琐琐”，经商者猥琐而吝嗇。“斯”，《说文》：“斯，析也。”“析”《说文》：“析，破木也。”，正是指借贷契约——傅别。这段爻辞的意思是，经商者猥琐而吝嗇，欠债却想赖帐，但有傅别的一半在人家手里，这个吝嗇鬼将受到官府的制裁，岂不是自找的“取灾”。西周的《格伯簋》铭文，记叙了格伯与朋生用马匹换田之事，其中有“格伯受良马乘于朋生，厥贮卅田，则析”。“析”即《旅·初六》爻辞的“斯”，也就是一份契约分为两半的傅别。以《易经》《周礼》和金文互证，说明西周时确已存在买卖和借贷契约。

（3）占先取得和拾遗报官的原则。

《无妄·六三》：“无妄之灾，或系之牛，行人之得，邑人之灾。”

这段爻辞的意思比较好理解，奴隶或平民没有管好牛，被过路人牵走了，牛丢了是意外的灾祸，肯定要受到奴隶主的处罚。

按《礼记·月令·仲冬之月》的记载，周代可能已有占先取得的民事权利。仲冬之月“农有不收藏积聚者，马牛畜兽有

放佚者，取之不诘。”每年秋收以后，冬藏之时，如物主对收获物和牲畜不注意收藏保管，有拾得者即可取得对该物的所有权，不追究其民事和刑事责任。《无妄·六三》爻辞所记，决非行人“窃牛”，不去追查“得牛”者，说明“得牛”者是受法律保护的；失牛之所以是“邑人之灾”，是因为邑人保管失职，而且邑主依法失去了对牛的所有权，邑人必然要受到严厉的处罚。

占先取得的民事权利，只有在特定的条件下才能享有。平时拾得遗失物则另当别论了。

《睽·初九》：“悔亡。丧马勿逐自复。”爻辞的意思是：马跑掉了，不用追，会有人给送回来。

按《周礼·秋官·朝士》的记载，当时有拾得遗失物报官的制度。即“凡得获货贿、人民、六畜者，委于朝，告于士，旬而举之，大者公之，小者庶民私之。”郑注：“委于朝十日待来识之者。”十日无人认领，价值高者充公，价值低的依法赏于拾得者。虽然《周礼》未规定拾遗不报官如何处罚，但当时肯定有这方面的规定，否则拾遗报官的法律规定就成了一具空文。关于这方面的法律，《尚书·费誓》有一段话到记得明白，“马牛其风，臣妾逋逃，勿敢越逐。祇复之，我商賁尔。乃越逐，不复，汝则有常刑。”强调有人拾得牛马或奴隶必须送还，送还的会受到奖赏；不送还的按法律规定予以刑事处罚。用刑罚手段调整民事法律关系，反映奴隶制法严酷的的反动本质。马是大牲畜，被人拾得一般不敢冒不报官而受罚的风险，因此会失而复得。

2、有关婚姻家庭的两种观念

《易经》的四百五十条筮辞中，涉及到婚姻家庭方面的内

容有近四十条之多,差不多占了近十分之一。认真研读这些筮辞就能体味到,展现在我们面前的商周婚姻家庭制度,不仅仅是父权家长制的进一步确立和不断强化;值得注意的是母权制观念的残存,有着极为鲜明的表现,这正是《周礼》、《仪礼》、《礼记》等古籍所提供的史料的不完全之处。从《易经》提供的史料分析,一直到周初的婚姻家庭制度中,母权制的一些习俗仍占据着重要的位置,这是研究西周社会的法律制度的历史不应忽略的历史真实。只有认识到这一点,才能勾勒出西周婚姻家庭制度较为清晰和完整的轮廓。

(1)父权家长制观念在西周婚姻家庭制度中的体现。

中国奴隶制社会的婚姻家庭制度是奴隶制法的重要组成部分。按婚姻家庭制度发展分期的一般界定,中国奴隶制社会鼎盛时期的西周王朝,其婚姻家庭制度的内容,无疑是以进一步确认、维护和发展父权家长制为核心的。成书于商末周初的《易经》,筮辞编纂者的父权家长制观念反映得极为充分。这些观念应看作是当时客观存在的婚姻家庭制度的主观映象,记录了周代婚姻家庭制度的一个主要侧面。

黄河孕育了中华民族的农业文明。优越的地理环境和气候条件,使我们的祖先在使用木石工具的基础上发展了生产力,提前跨入了文明社会的门槛,形成了最初的国家形态和法律机制。从原始社会后期开始,随着农业、畜牧业生产的发展,原来妇女在社会劳动中所处的首要地位逐渐被男子所取代。《小畜·上九》爻辞内容就反映了社会现实和人们思想观念的变化:“既雨既处,尚德载,妇贞厉。”雨已停了,作物尚可补种,这是男人大显身手的时候,妇女则无能为力,故“妇贞厉”。农牧业的兴起,使女子的劳动已显得微不足道,她们的生产性质

发生了根本变化，主要转向家庭劳动。“家务的料理失去了自己的公共性质。它不再涉及社会了。它变成了一种私人的事务；妻子成为主要的家庭女仆，被排斥在社会生产之外。”^①妇女脱离了社会生产，不仅社会地位一落千丈，其活动范围也受到极大的限制，仅仅被禁锢在家室这个狭窄的空间。《归妹》卦中把未嫁女比作“幽人”，并形象地称其为“眇能视”，妇女比男人少了一只眼，对其视野狭窄的描绘是符合历史的真实的。同时《易经》中涉及到妇女的筮辞，其内容仅囿于婚姻家庭和生育，这也从一个侧面说明，中国奴隶制社会已成为男子主宰一切的社会。

父权家长制，随人类进入阶级社会而附着于阶级统治。中国奴隶制政权组织形式的原则——宗法制的出现，是父权家长制进一步确立和发展的标志。中国奴隶制国家形成是以一个家族掌握政权而统治众多家族为其特征的。掌握政权的家族成了国家的最高统治集团，而该家族的家长即国家的最高统治者，所以中国国家形态形成伊始就具有家国相通的特色。国家的政治权力及其组织形式，是社会的核心组织——家庭的同构放大。

《家人·九五》爻辞云：“王假有家，勿恤，吉。”“假”，《释文》注作“格”，《方言》释“格”为“正也。”“恤”，忧。这段爻辞的意思是，王能正其家就不必担忧，是吉兆。为什么呢？因为王能正其家，统治集团内部秩序井然是治好国的先决条件。王正其家的具体做法是赏功封国、尊卑有序。《师·上六》爻辞所言

① 恩格斯《家庭·私有制和国家的起源》，见《马克思恩格斯选集》第4卷。

“大君有命，开国承家”，推行分封制，搞好内部的权力再分配是“王假有家”的具体举措。封侯建国，让统治集团的成员对君主专制统治起到“磐桓”（屏藩）作用，是“王假有家”的最终目的。

王族之外的众多家族是社会的核心组织，是实现奴隶制专制统治的重要社会基础。奴隶主阶级极为重视对家长绝对权威的维护。《易经》中《家人》卦是讲家庭关系的专卦，《家人·上九》爻辞就强调家长在家庭中要“有孚威如”。“孚”，在此是诚信之义。“有孚威如”即把威严要建立在诚信上。而《家人·九三》爻辞又云“家人嗃嗃，悔，厉，吉。”“嗃嗃”，通“嗷嗷”，《说文》：“嗷，众口愁也。”愁怨之声。爻辞意思是，家长对家庭成员过于严苛，虽然会招致家人的愁怨，但家长治家有方，最终还是吉祥的，因为他尽了家长之责。我国阶级社会中父——尹（官吏）——君本来就属于同一个权力系统中的不同层次。“父”字，《说文解字》曰：“矩也，家长率教者，从又举杖”，字中含纳着统治和权力的意义。“尹”仍是一只手握着一根棍子，不过这根棍子更长，象征权势更大而已。至于“君”，又加上一个发号施令的“口”，不仅国无二尊，而且“家无二主”。家族中的所有人都处于家长的绝对权力之下，家庭的成员妻、子和卑幼，必须恪守家法，无条件地服从家长的严格管束。《家人·九三》的后半段爻辞又云：“妇子嘻嘻，吝。”也就是说为人妻、子者终日随心所欲、无拘无束，那就不是好兆头了。

依据周礼，为人妻、子者应当如何呢？《礼记》记载了当时的行为规范。先看为人妻者：每日要鸡鸣即起，梳洗穿着整齐先向公婆问安。平时要对长辈问寒问暖细心敬奉，精心照料他们的饮食起居。在公婆长辈面前必须恭敬严肃，所谓“升降出

入揖游，不敢哂噫嚏咳欠伸跛倚睥视，不敢唾洩。寒不敢袭，痒不敢搔。”^①不仅上下台阶和出入门须低头俯身，不许伸懒腰，一只脚站立或倚着靠着，更不许斜眼看人和流鼻涕、淌口水，连打嗝、打喷嚏、咳嗽等生理现象均在禁止之列。这些要求如能做到，就成了任凭家长摆布、毫无自我意识的机器人了。再看看为人子者，平日“冬温而夏凊，昏定而晨省。”冬天要给父辈温被，夏天要勤席，早晚问安。在父辈面前“居不主奥（尊长的位置），坐不中席，行不中道，立不中门。不登高，不临深，不苟訾，不苟笑。”而且“出必告，反必面，所游必有常，所习必有业。”甚至“父母存，不许友以死，不有私财。”^②总之，一切要唯父命是从。家庭成员在家长面前无任何独立人格可言，完全成了家长的附属物，家庭成员根本不懂得个人权利是何物，建立权利家族本位的统治系统，是奴隶主制礼的本意所在。《礼记》中确有儒家理想化的成分，但并非全无所本。《易经》中有关“家长要严于治家”，“卑幼要恪守家法”的主张，与《礼记》中的原则精神是相一致的。卑幼触犯家长的威严，违拗家长的主旨即为“不孝”，如前文所述，当时对不孝罪的处罚是相当严酷的。说明家长的权威是以国家强制力为其后盾的。

商周时代，不仅注重建立和维护统治集团内部的尊卑秩序，同时还注重加强异姓家族间的联盟，借此巩固奴隶制政权。这种联盟的最佳方式是联姻。《归妹·六五》爻辞就记载了“帝乙归妹”的史实。帝乙是商纣王之父，商代的君王，他为了拢络“小邦周”，曾下嫁少女给西伯侯姬昌。这种异姓邦国的

① 《礼记·内则》。

② 《礼记·曲礼上》。

联婚目的,《礼记》做了说明:“娶于异姓,所以附远厚别也。”^①“附远”,就是通过联婚使远方诸侯前来归附,以此增强王室的向心力,让异姓诸侯与同姓诸侯一起“屏藩王室”。“厚别”,是防止因同姓为婚而乱了辈分,使尊卑长幼无序。为了避免同姓为婚,“故买妾不知其姓则卜之。”^②《易经》中《遁·九三》爻辞的“畜臣妾吉”,《鼎·初六》爻辞的“得妾以其子,无咎”,都记载了当时为纳妾而占卜的情况。按礼的规定,媒人提亲后紧接着就是“问名”。“问名”不仅要求把男方的姓名、身世、功名告于女方,还要问清楚女方的族姓、家世。目的就是避免同姓为婚。妾的身分是卑微的,与奴婢一样,辗转买卖不知姓氏,更谈不到什么“家世”,为了证明不是同姓家族的人,就通过占卜请示神明,占得吉兆则纳。尽管这种方式是自欺欺人的,有这个习惯法的存在,足见奴隶主阶级对“附远”、“厚别”这两个婚姻目的的重视。进而说明当时奴隶主间的婚姻已成为巩固奴隶主专制统治的政治手段,正如恩格斯对剥削阶级社会的婚姻本质所揭示的,奴隶主间的联婚,“是一种政治的行为,是一种借新的联姻而扩大自己势力的机会;起决定作用的是家世的利益,而决不是个人的意愿。”^③

父权制确立以后,男子为了保证其死后的遗产确切地落入亲子的名下,是必强迫妻子为其坚守贞操,以便达到“各亲其亲,各子其子”^④的目的。这种观念在《渐·九三》爻辞中得到充分反映。爻辞云:“夫征不复,妇孕不育,凶。”意思是:丈夫

① 《礼记·曲礼上》。

② 《礼记·郊特牲》。

③ 《马克思恩格斯选集》第4卷。

④ 《礼记·礼运》。

出征未归而妻子却有了身孕，所生的子女就不能被社会所承认，得到合法的养育。原因是违背了“一夫一妻”的原则。

中国奴隶制社会的一夫一妻制是极为片面的，正如恩格斯指出的：“一夫一妻制从一开始就具有它的特殊的性质，使它成了只是对妇女而不是对男子的一夫一妻制。”^①《易经》中的部分筮辞，明确记载了西周奴隶主阶级一夫一妻多妾制的婚姻原则：

《剥·六五》：“贯鱼，以宫人宠。无不利。”“贯”，《释文》：“贯，穿也。”用绳子穿起来。“贯鱼”，穿成一串的鱼，借喻众多而有秩序，有前有后鱼贯而行。《北史·后妃传序》有“宫闱有贯鱼之美”，即取《剥·六五》爻辞“贯鱼”之义。“宫人”，指王宫中的妃妾之属。这段爻辞的意思是：宫中的妃妾众多，能相次而不相逾越，按尊卑顺序轮流侍奉君王，这样就都能得到君王的恩宠。据《礼记》的记载看，当时的奴隶主贵族确实是妻妾成群的。所谓“天子有后，有夫人，有世妇，有嫔，有妻，有妾。”“公侯有夫人，有世妇，有妻，有妾。”^②每一等又有若干人，“古者天子后立六宫，三夫人，九嫔，二十七世妇，八十一御妻”^③。封建后世的帝王有三宫六院七十二偏妃的婚制，正是对奴隶制婚制的继承。

野蛮的多妻制虽是中国奴隶制婚姻的突出特点，然而为了维护宗法制的“嫡长子继承制”原则，保证各级奴隶主阶级的权力和财产继承的稳定性，在众多的妻子中只能有一个是

① 《马克思恩格斯选集》第4卷。

② 《礼记·曲礼下》。

③ 《礼记·昏义》。

“正妻”，他生的长子才是权势和财产的合法继承者。自商末开始，已将原来的“兄终弟及”“父死子继”两种继承方式改为“嫡长子继承”一种。用以保证宗法分封制的推行。

《归妹·初九》：“归妹以娣，跛能履，征吉。”“归妹”，嫁女。“娣”，女弟，妹妹。“跛”，形容不正。“履”，行为。这段爻辞的意思是：妹妹随姐姐出嫁去作妾，能按礼规定履行妇人之道，不乱妻妾位，这样做是吉祥的。奴隶主阶级极为重视对正妻身分的维护，其目的是便于确立权位继承归属，巩固专制统治。

西周时期实行的是严格的一夫一妻制和以多妾为补充的婚姻形式。当时媵嫁（随嫁）制度盛行，是造成多妾现象的主要原因。所谓天子娶后，三国来媵；诸侯娶一国，二国往媵。《易经》中记载媵嫁制度的，除前边提到的《归妹·初六》爻辞的“归妹以娣”之外，另见：

《归妹·六五》：“帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂良。”

《归妹·六三》：“归妹以须，反归以娣。”

“帝乙归妹”，是指商王帝乙嫁少女给文王。“君”，指被迎娶的少女。“袂”，衣袖，指代穿着、风度。“须”，即娣，姐姐。两段爻辞都说的是随嫁，前者是妹妹随嫁，而后者则是姐姐随嫁。这种随嫁中国古来有之，《尚书·尧典》就记有“厘降：二女于妫汭，嫔于虞。”舜就娶了尧的两个女儿——娥皇与女英。实际上，这种制度是上古群婚制习俗的延续，并非中国独有。恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书中讲：“在北美的至少四十个部落中，与长姊结婚的男性有权把她的达到一定年龄的一切妹妹也娶为妻子——这是一整群姊妹共夫的遗风。”

父权制久已确立并得到充分发展的周代，妇女不仅成为

生儿育女的工具，而且成了家庭奴仆。正如恩格斯所说：“母权制的被推翻，乃是女性的具有世界历史意义的失败。丈夫在家中也掌握了权柄，而妻子则被贬低，被奴役，变成丈夫淫欲的奴隶，变成生孩子的简单工具了。”^①如前文所述，《礼记·内则》规定为人妻者要精心照料长辈的衣食起居。另见《礼记·昏义》记载，婚礼后新娘见到公婆，首要的礼节就是“妇以特豚馈，明妇顺也。”即用一只小猪作为食物孝敬公婆。《蒙·九二》爻辞为：“包蒙吉，纳妇吉，子克家。”“包”，借为庖，乃厨下之义。“蒙”，借为矇，不明之意。“纳妇”，为子娶妻。“克”，成。这段爻辞的意思是：因不明厨下之事而为子娶妻。儿子成了家，厨下有人操持，从此一家茶饭无忧矣，自然是吉兆。另见《鼎·九二》爻辞有云：“鼎有食，我仇有疾，不我能即，吉。”“仇”，《释文》：“仇，匹也”，指妻子。“不我能即”是“不能即我”的倒装句式。“即”，《说文》：“即，就食也。”爻辞的意思是：鼎中装满了食物，妻子生病，虽然不能和他一起进食，但还是吉兆。妻子的义务就是侍奉好丈夫的茶饭，妻子染病在床不能进食无关紧要，只要没耽误丈夫按时进膳，就是吉兆。《象》辞曰：“我仇有疾，终无尤也”，释义是准确的。可见侍奉公婆、丈夫茶饭是奴隶制社会妇女的一大天职。妇女的劳动变成了一种私人事务、失去了社会的公共性质，不再是物质生活的主要来源。这正是剥削阶级社会的妇女，之所以受压迫的根本原因。

《礼记·昏义》在阐明婚姻的意义时说：“婚姻者合二姓之好，上以事宗庙，下以继后世。”很明显，接续祖宗的香烟，得以传宗接代是娶妻的重要目的之一。说到底还是为了奴隶制的

① 《马克思恩格斯选集》第4卷。

私有财产继承，保障奴隶主阶级拥有的特权世代相传。因此，婚后无子是最大的不孝。孟子曾说：“不孝有三，无后为大。”《渐·九五》爻辞就是妇女占问生育的内容：“鸿渐于陵。妇三岁不孕，终莫之胜，吉。”以水鸟降落山岗而无食可觅起兴。终莫之胜”的“胜”是欺凌之义。爻辞是说：一个妇女虽然几年都未生育，最终还是能生育的，不会受到凌辱，因此还是吉祥的。《礼记》中所记当时丈夫休弃妻子的“七出”之一即为“无子”，不生子是妻子被休的一大罪状，女子婚后不孕必然要急于问卜。

妻子被随意遗弃，是丈夫在家庭中掌握了权柄的又一明显表征。《易经》中找不到《仪礼》、《礼记》提到的“七出”（也叫“七去”）的概念。但《归妹·六三》爻辞的“归妹以须，反归以娣”，说的就是出嫁女被休弃的史实。贵族家之女被休，连同随嫁的姐妹一齐被逐回娘家。妇女被丈夫遗弃往往是不能取悦于公婆所致。《礼记·内则》上说：“子甚宜其妻，父母不悦，出；子不宜其妻，父母曰‘是善事我，子行夫妇之礼焉’，没身不衰。”说明当时的婚姻“是一种政治的行为，是一种借新的联姻来扩大自己势力的机会；起决定作用的是家世的利益，而决不是个人的意愿。”^①另外，《诗经》的《邶风·谷风》、《卫风·氓》等诗篇，都是以周代女子诉述被遗弃遭遇为题材的，可与《易经》所记史实互证。

（2）母权制观念在西周婚姻家庭制度中的残存。

原始社会初期，囿于生产力的发展水平，男女两性自然的简单分工，在当时的生产条件下，妇女的劳动在建立持久的、

① 《马克思恩格斯选集》第4卷。

紧密的生产集团,代替不稳定的原始群的社会变革中,发挥了重大的作用,因此妇女成了氏族的当然的组织者和领导者。

另外,由原始社会群婚制所形成的“知其母不知其父”的血缘关系的社会状态,也是当时社会妇女倍受尊敬的原因。当时的世系是按母系计算的,一个始祖母所生下来的若干后代成为一个世系,作为一个氏族单位。若干氏族组成一个胞族,众多的胞族则组成规模较大的部落。黄河流域是世界文明的发祥地之一。考古工作者于五十年代初,在陕西西安东郊半坡村发现了距今六七千年前仰韶文化的遗址。当时的母权制已进入繁荣时期,遗址的公共墓地,多是单人葬而没有成年男女的合葬。另见陕西华县元君庙遗址,几十座迁徙的合葬墓,有的墓是一具女性尸体的一次葬,其他的男女尸骨则是从别处迁来的二次葬。女性的随葬品较男性的为多,这均表明母权制社会的存在。同时中国上古的传说中,母系社会的影子也依稀可见。除世人熟知的反映母系氏族家长作用的“女娲补天”故事外,传说中商、周、秦的始祖简狄、姜源、女修都是女性。妇女在人类社会的最初阶段,确曾有过极为辉煌的历史。正像恩格斯所说:“在一切蒙昧人中,在一切处于野蛮时代低级阶段、中级阶段、部分地处于高级阶段的野蛮人中,妇女不仅居于自由的地位,而且居于受到高度尊敬的地位。”^①

原始社会后期,随着生产工具的改进和生产力的发展,农牧业成为氏族经济的重要部门和社会财富的重要来源,原来妇女在社会劳动中的首要地位逐渐被男子所替代。这样,“一

^① 《家庭·私有制和国家的起源》,见《马克思恩格斯选集》第4卷。

方面使丈夫在家庭中占居比妻更重要的地位；另一方面，又产生了利用这个增强的地位来改变传统的继承制使之有利于子女的意图。但是，当世系还是按母权制来确定时候，这是不可能的。因此，必须废除母权制。而它也就被废除了。”^① 社会自此完成了从母权制向父权制的递嬗。大约距今五千年左右，中国的社会也出现了这一划时代的变化。在山东泰安大汶口遗址出现了男女的合葬墓。男子多居墓穴中央部位且仰身直肢，而女子都侧身屈肢在男子的一侧，说明女子地位的明显下降。

约在公元前 21 世纪的夏启时代，中国的国家形态初步形成，进入阶级社会。原氏族的男性家长变为奴隶主，氏族成员和外族的俘虏成了奴隶。社会生产关系变革的现实，必然引起社会观念的变化。在父权家长制基础上形成的男尊女卑观念，国家形态产生伊始，便成了构筑奴隶主阶级共同意志大厦的主要材料。这些思想材料一旦上升为国家意志就成为当时婚姻家庭方面的法律制度。这正反映了法的意志制约性和物质制约性。西周时期婚姻家庭制度中的父权家长制观念，据《易经》提供的史料，前文已做了阐述，然而按照马克思主义的哲学观点，研究一个时期的法和社会观念，不应忽视社会意识具有相对独立的特性这一点。一方面，应当看到落后于社会存在的旧意识还要延续存留一个相当长的时期；同时，新的社会意识，在其内容上不仅反映现实的社会存在；而且依然存留着历史上形成的某些意识材料。在形式上对其旧有的形式加以改

^① 《家庭·私有制和国家的起源》，见《马克思恩格斯选集》第 4 卷。

造和发展。因此,脱胎于原始社会不久的奴隶制社会,积淀在人们头脑中的旧意识很难一下子清除掉。认真研读《易经》的有关筮辞,不难发现在西周的婚姻家庭制度中残存着原始社会的母权制观念,这正是与封建后世婚姻家庭制度有明显差异之处。

先从《易经》的卦序看。《易经》中各卦的卦名都有一定的象征义。如乾为阳,象征天、日、男、父等;坤为阴,象征地、月、女、母等。乾坤指阴阳两种对立的事物,天与地、男与女构成事物矛盾着的两个方面。《易经》编纂者直观地、不自觉地反映了自然和社会生活中矛盾的现象。但男与女、天与地孰轻孰重,乾与坤的卦序孰先孰后,自殷至周是有个认识的变化过程的。这个过程即反映了父权家长制不断强化和母权制观念的残存。《周礼·春官·大卜》记古有三《易》,“一曰连山,二曰归藏,三曰周易。东汉时著名学者桓谭,在他著的《新论》中说:“《连山》八万言,《归藏》四千三百言。夏《易》烦而殷《易》简”。说明殷《易》名为《归藏》。桓谭以学识渊博著称于世,他的话会是有所本的,甚至《归藏》至汉代犹存也未可知。又据《礼记·礼运》记孔子言“吾欲观夏道,是故之宋,而不足征也,吾得《坤乾》焉”。郑玄为“得坤乾”句作注云“得殷阴阳之书也,其书存者有《归藏》。”可见殷代的《易》又名《坤乾》,其卦序为先坤而后乾。对坤为首卦,后世研究易学者的解释颇多。清代《读易大旨》的作者孙奇逢认为坤象征“藏”,天下事竭于藏,退藏不密生趣所以日枯,藏的意思也就是“养”。这样看,之所以以坤为首,因为坤有象征资生的含义。女性有生育繁衍的能力,殷《易》卦序设计为坤前而乾后,说明至商代上古崇敬妇女的遗风尚存。

《周易》的卦序已变为乾先而坤后了，应视为父权家长制不断强化的表现。值得注意的是，《易经》作者仍根据——由阴阳二元构成宇宙，有天地才有万物，有男女才能繁衍后代这种朴素、朦胧的对立统一观念编纂筮辞。《坤》卦的卦辞云：“利牝马之贞”，仍是以牝马生命力旺盛能繁衍后代这一特征阐述《坤》卦的含义。在他们看来，人类社会是由男女两性组成的。《小畜·六三》爻辞把夫妻反目，形象地比作“舆说（脱）辐”。“辐”，车轮上的辐条，这里指车轮。“舆说辐”即车身与车轮相脱离。这正是把男女双方同构于婚姻这一有机整体之中，视为不可分割的两个方面。周人无法掩饰他们对女性的尊敬心态。就哲学思想而言，《易经》作者对“阴阳”、“男女”相互的辩证统一观点，说明当时尚能从正反两面矛盾来看待事物的存在和发展变化。这与封建后世把“男尊女卑”绝对化了的所谓“男帅女，女从男”①、“以男为贵”② 相比，有着明显的区别。

《易经》的部分筮辞还记载了商周人对祖母、母亲极为尊重的史实。

《晋·六二》：“晋如，愁如，贞吉，受兹介福于其王母。”

《小过·六二》：“过其祖，遇其妣，无咎”

《蛊·九二》：“干母之蛊，不可贞。”

《晋·六二》爻辞记了武王伐纣的故事。“晋”，指胜利进军。“愁”，借为遁，围聚迫降之义。“介福”，大福。“王母”，武王的祖母和母亲。爻辞意思是：武王围攻商军，迫使投降而获全胜。认为是受到王母的福佑，故对王母特祭。据王国维考证，

① 《礼记·郊特牲》。

② 《晏子春秋·天瑞》。

商人确有对先妣举行特祭的习俗。对先妣特祭显然也是母权制社会的遗风。

对《小过·六二》爻辞含义的解释，注家多有不同。李镜池先生根据全卦各爻中“过”和“遇”的统一含义，把“过”释为责难和批评，把“遇”释为礼遇、赞扬是恰当的。那么《小过·六二》爻辞意为：对祖父也可指出其过失（这与《蛊》卦中主张“干父之蛊”的思想是一致的），对祖母也可以赞扬。这种见解，说明女性家长在人们的心目中仍占据一定的位置。

“干母之蛊”与“干父之蛊”相对而言。匡正母亲的错事既然是“不可贞”自然是不可为。匡正父亲的过错有利于家、国，符合统治阶级的共同意志。但如果对母亲的言行过分谴责，是必伤害亲情。这与封建后世的“妇人，从人者也，幼从父兄，嫁从夫，夫死从子”^①的男权至上的观念是明显不同的。

再从奴隶制社会的结婚程序上看，在《易经》中找不到纳采、问名、纳吉、纳币、请期、亲迎等《仪礼》中记载的“六礼”名称，关于婚姻成立的要件，《易经》部分筮辞所记的史实如下：

《屯·六四》：“乘马班如，求婚媾。往吉，无不利。”

《观·六二》：“窥观，利女贞。”

“班如”，乘马回旋不前之状。这段爻辞写得明白，就是记求婚之事。“屯”即有“困难”之意。男子在同伴簇拥下骑马去求婚，顾虑女方会拒绝而回旋不前才占筮，结果是吉祥的。求婚的马队很有点儿和对偶婚同时的劫掠婚的气势。“窥观”，高亨先生注云：“此殆指婚媾之事而言。男女婚媾纯由父母之命，媒妁之言，男女不得自主，不得一见，此周末繁文之制，周初民

① 《礼记·郊特牲》。

质，盖不然也。余疑周初女子许嫁之前，得一窥观男子，而自决可否。”^①这一推断是有一定根据的。《周礼·地官·媒氏》就记有当时的一种民俗，“中春之月，令会男女，于是时也，奔者不禁。”看来在一定条件下，青年男女可以不受“父母之命，媒妁之言”的制约，自由结合也被视为合法。这无疑是国家对旧有习惯的认可，作为现行法律的补充。以此推之，当时的女子在许婚之前“偷窥”一下男方，决定可否允婚当是可信的。另见《诗经》的《召南·野有死麋》、《邶风·静女》和《郑风·溱洧》等篇，都描写的是周末青年男女邂逅定情和幽期约会的内容。说明至周代男女的恋爱婚姻还是有一定自由的。

按六礼“纳采”的规定，男方家长委托媒人代表他去向女方家长提亲，同时从“纳采”（提亲）开始，直至迎娶前，始终没有男女青年本人的事。“皆主人筵几于庙，而拜迎于门外，入揖让而升，听命于庙，所以敬慎重正昏礼也。”^②都是由女方家长在家庙宴请、接待男方的使者——媒人。可否联姻完全由双方家长包办决定，男女青年本人根本没有择偶的自由。事实上，从《易经》所记的史实看，上古婚姻较为自由的习俗仍然存在；另外在“礼不下庶人”的原则下，完全出于政治目的奴隶主贵族间的婚姻，自然要由家长根据家族利益一手包办，至于一般庶民不可能完全按六礼的规范去做。

周代的奴隶主阶级是以神权维系统治的，婚姻是人生大事，可否联姻必然要请示神明和祖先，请示的方式自然是问卜。《易经》中就有一些联姻问卜的筮辞：

① 高亨《周易古经今注》。

② 《礼记·婚义》。

《渐》：“女子贞不字，十年乃字。”

《咸》：“亨，利贞。取女吉。”

《蒙》·九二：“纳妇，吉。”

《姤》：“女壮，勿用取女。”

“归”，古代女子出嫁为归。《诗·召南·江有汜》：“之子归”。郑玄笺：“妇人谓嫁曰归。”“女归”即嫁女。“不字”，是指女子订不了婚。“字”，《礼记·曲礼》：“女子许嫁，笄而字”。依礼，女子订婚时才能用簪子别在盘起的头发上，并且取字。前两段筮辞是女子卜问能否出嫁的内容。

《咸》《姤》两卦卦辞的“取女”，《蒙·九二》的“纳妇”，都是为子娶妻而占卜。

从以上五段筮辞的内容看，婚前占卜并非只是男方一家“专利”，在乞请神明、祖先指示能否联姻的权利方面，当时男女双方还是平等的。并非全由男方包办、决断，女方仅处于等候“裁决”的被动地位。依照《仪礼》的规定，“六礼”有“问名”、“纳吉”的程序。具体做法是：媒人把男方的姓名、身世、功名告于女方，然后再将女方的族姓、家世回告男方；男方主婚的家长将女方姓名、生辰进于宗庙，占卜看可否联婚。这与《易经》所记明显不同。完全由男方占卜合婚的规定，极可能是封建卫道士们的再创造。

男方向女方下“聘礼”是订婚的标志，“六礼”中称为“纳征”（或称“纳币”）。不少中法史专著，确认周代婚姻为买卖性质，正是以“纳征”的存在为铁证。关于“纳征”，《易经》筮辞内容如下记载：

《贲·六五》：“贲于丘园，束帛戔戔，吝，终吉。”

“贲”，装饰。“贲于丘园”是指允婚的女家张灯结彩，装饰

其门，渲染了一派喜庆气氛。“束帛”，聘礼。“茆茆”，浅薄，数量不多之义。爰辞的意思是：允婚的女家喜气盈门，但聘礼不多，女方认为男方小气不太满意，不过最终还是吉祥的。为什么呢？实际上从《周礼·媒氏》的记载上看，周代法定的聘礼数量就极其有限，当时规定“凡嫁子取妻，入币纯帛无过五两”，如前文所述，周初民风尚属古朴，提倡节俭而反对铺张。两家联姻，男方对女方有所馈赠且数量不多，本无可非议，不能武断地认定当时的婚姻就完全是买卖性质。“聘妻送女亡节”^①，甚至为了诈取钱财，以女儿做“摇钱树”，做出一女许数家的丑事，从史书记载上看则是汉代以后的事。

“亲迎”是“六礼”的最后一项内容，规定成婚之日新郎必须亲自去迎接新娘以成新婚之礼。依据《仪礼》所记“亲迎”之礼是相当繁琐的，相比之下《礼记·昏义》所记较为简练，“子承命以迎，主人筵几于庙，而拜迎于门外。婿执雁入，揖让升堂，再拜奠雁，盖亲受之于父母也。降出，御妇车，而婿受绥，御轮三周，先俟于门外。妇至，婿揖妇以入，共牢而食，合卺而酹，所以合体同尊卑，以亲之也。新郎不仅要去迎接，新娘上了车新郎还要象征性地驾驾车，然后先回至家门前等候，新娘到了，新郎还要行礼接她进家门。真可谓毕恭毕敬了。这充分反映了“男下女”的母权制观念，“亲迎”是上古崇敬妇女的遗风。

“男下女”旧意识的残存，还可以在《咸》卦的组合排列上找到佐证。《咸》卦是为婚姻关系而设的专卦，卦辞云：“亨，利贞，取女吉。”“咸”是“感”的意思。《咸》卦的组合是：上为“兑”属阴；下为“艮”属阳，所谓阴阳相交、刚柔并济才能相感相应。

① 《汉书·王吉传》。

画卦者正是用“上阴下阳”的排列组合象征夫妻关系。反映了尊敬女性的传统观念。因此，在《易经》作者的心目中，新郎对新娘的“亲迎”是极为重要的婚礼程序。《蒙·六三》爻辞有云：“勿用取女，见金，夫不有躬，无攸利。”“金”，指聘礼，聘金。“躬”，亲身之义。爻辞的意思是：聘礼送到了，然而成婚之日新郎没去亲自迎娶，这违背了习惯，这不会有利于婚姻，妻子是娶不回来的。

《礼记》的作者一方面较客观地记录了当时“亲迎”的仪式，却不甘心承认这是“男下女”习俗的残留，他们把男子亲迎，强词夺理地解释为“男先于女”，至于男子先到家门恭候，却说成是“男帅女，女从男”，但对亲自驾车的“御车授绥”，实在不好狡辩，只好承认是“亲之也。”还是对新娘的尊敬之举。

《易经》中对夫妇婚礼上同饮合卺酒，是有记载的。《中孚》是讲礼仪、诚信的专卦。有一段诗味很浓的爻辞：“鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之。”（《中孚·九二》）“阴”，借为荫，树荫。“爵”，酒杯，代指酒。“靡”，共。用“托物起兴”的手法，描写了婚礼上男女青年同饮合卺酒的欢快场面。新婚夫妇为什么要同饮合卺酒呢？《礼记·昏义》说：“共牢而食，合卺而醑，所以合体同尊卑，以亲之也。”是象征夫妻合为一体，尊卑一致地互敬互爱。仍无明显的男尊女卑的观念。

成婚之日新郎如何“亲迎”，在《易经》中见不到《仪礼》、《礼记》中所记的繁文缛节，而《贲》、《睽》等卦的部分爻辞中却记述了类似古代劫掠婚的迎娶场面。诚然，与对偶婚同时期的劫掠婚；至周代早已成为历史的遗迹。但“亲迎”的仪式中，可能仍保留了劫掠婚强悍、雄壮的气势，用以显示婚礼的庄重和排场。

《贲·六四》：“贲如皤如，白马翰如。匪寇婚媾。”

《睽·上九》：“见豕涂涂，载鬼一车……匪寇，婚媾。”

《贲·初九》：“贲其趾，舍车而徒。”

《贲·六二》：“贲其须。”

《贲·九三》：“贲如濡如。”

“皤如”，马有斑文的样子。“皤如”，马毛色洁白的样子。“翰”，雉鸟。“翰如”，象鸟般飞旋。“负涂”，借为“负伧”，意为运载。“鬼”，指图腾打扮。“贲”还有两义，一为修饰；另一为奔。“贲其趾”，穿上合适的鞋，准备徒步而行。“贲其须”，修整胡须。“贲如濡如”，奔跑得大汗淋漓。

几段爻辞串起来即是一个泼辣活跳的迎娶场景：一行马队蜂拥而来，远远望去马色斑驳，奔驰如飞；好一派威武壮观的景象。也有坐马车迎亲者，载着给女方的礼物——“豕”，车上迎亲的人，脸上绘画着本族图腾的标志，远看似一车鬼怪，年长者把胡须修剪得整整齐齐，年青的徒步随行，他们长途跋涉，汗流浹背。这种强悍的气势，起初被单身的路人“睽孤”误认为是劫财的强盗是不足为怪的。

另外，讲婚姻的专卦《归妹》中还记有新婚夫妇婚礼当中祭祀的礼节。《归妹·上六》爻辞云：“女承筐无实，士刲羊无血，无攸利。”在《归妹》卦中，且以“女”和“士”对言，此爻所记是结婚礼节无疑。

“承”，《说文》：“承，奉也。”“承筐”，祭祀奉上祭品。“刲”，《集解》引虞翻曰：“刲，刺也。”“刲羊”，刺羊洒血的祭神、祖。爻辞意思是：女子没献祭品，男子没洒血而祭，所以婚礼难成，自然“无攸利”。

按《仪礼·士昏礼》记：“若舅姑既没，则妇入三月乃奠

菜。”是讲如果公婆已下世，新妇成婚三月后而庙见，祭奠公婆。没有婚礼上新郎新娘一起祭祖的规定。正如高亨先生所言：“《易》中往往有周初之礼制习俗与后代不同者，此其一端也。”①

以“男尊女卑”为原则的父权家长制发展到极端化，其婚姻制度体现男女不平等的一个重要表现即对男女再婚态度的截然不同。特别是到了封建后世，统治阶级大肆宣扬“夫有再娶之义，妇无二适之文。”② 男人丧偶或休妻再娶可谓天经地义，然而女子则必须“从一而终”。从《易经》部分爻辞的内容看，商周时并非如此。

《大过·九二》：“枯杨生稊，老夫得其女妻。无不利。”

《大过·九五》：“枯杨生花，老妇得其士夫。无咎无誉。”

“稊”，芽。这两段爻辞涉及了再婚的内容。《易经》作者却把“老夫得其女妻”和“老妇得其士夫”，形象地比喻为枯树发芽、开花。认为男女再婚同样是重新焕发青春的标志。

另见《丰·初九》爻辞云：“遇其配主，虽旬，无咎，往有尚。”“配主”，女主人。“配”，郑玄作妃，古配、妃往往相通。《释文》：“配，本作妃。”“旬”，借为媾，《说文》：“媾，男女并也。”，指男女姘居。这段爻辞的意思是：旅人到一处借宿，住所的主人是个孀妇，于是与之姘居。从指示的休咎为“无咎，往有尚”看，当时男女姘居并不视为非法。再有象《困·六三》爻辞中的“入于其宫，不见其妻。”和《丰·上六》爻辞中的“窥其户，阒其无人，三年不覿”，都说的是因丈夫长时间离家而妻子另行改嫁

① 高亨《周易古经今注》。

② 《女诫》。

的情况。

总之,从《易经》筮辞所记的史实看,西周时期对妇女婚姻自由的束缚远不及封建后世。仅按《仪礼》《礼记》的部分史料为依据,认为周代男尊女卑的原则已完全确立,不免失之武断。《易经》作者反映的母权制社会观念的残余,就顽强地抗拒着“男女不平等”这一婚姻原则的最后确立。

综上所述,通过对《易经》部分筮辞中有关婚姻家庭制度内容的辑录和剖析,呈现在我们面前的西周婚姻家庭制度,不仅体现了父权制观念的确立和发展;同时蕴含着母权制观念的残余,这是容易被人们忽略的一个重要方面。以往概括周代法制,多以“三礼”提供的史料为依据。诚然,“三礼”记载了一些周代的史实,但成书较晚,又多见儒家学者篡改、杜撰的痕迹,因此,探求周代历史的原貌,以《易经》提供的原始资料与其他史料互为佐证,还是很有必要的。

研究中国法制史,了解各个时代法律制度的具体内容无疑是最重要的。因为它反映了不同朝代统治阶级共同意志的具体内容,反映了一定历史时期的社会导向。然而法的社会价值的实现,并非仅以立法水平为其标志,立法水准再高而“徒法不足以自行”^①。要靠人们的执行和遵守。因此,中国法制史不应当仅仅是研究各朝各代立法的历史,它的研究对象应该是中国各个历史时期的法律现象,即立法、执法、守法、人们的法律意识等诸方面的总和。只有这样才能使人们较准确地把握各个历史时期法制的成败得失,认识中国法发展的特殊规律,起到“以史为鉴”的作用。以往的中法史研究,史料来

① 《孟子·离娄上》。

源多辑录自“正史”的《刑法志》、现存的各代律典和部分法律思想史料较为集中的论著，无庸讳言，这种研究方法是带有较大片面性的。为了把中国法律史学的研究引向深入，必须重视对原始信史材料的挖掘、整理。这正是近年来野史、传记，笔记等文献资料，越来越受到法史学者青睐的主要原因。笔者试着从《易经》中辑录部分史料，即想成为此方面的初心后学者。

六、《易经》中记载的司法制度

据《周礼》所记，西周司法机关的组织制度、诉讼审判制度、刑罚的执行、狱政管理等，与夏、商两代相比已相当完备，重视刑罚镇压作用的奴隶主统治阶级，在适用法律的组织和程序方面积累了丰富的经验，体现了奴隶主阶级统治艺术的日臻成熟。

从《易经》的筮辞中不可能见到西周司法制度的全貌。仅以它无意中记录下来的一鳞半爪，辑录、概括于下，希望起到与其他史料互证的作用。

1、司法权力的归属

西周确立了王权至上的奴隶主阶级专制政体，周天子是奴隶主贵族的总代表者，不仅礼乐征伐自天子出，司法审判作为国家政权的重要职能，自然也要把持在天子的手中，因此天子是最高司法官，各诸侯王是封国的最高执法者。从武王伐纣时发布的誓词《牧誓》看，武王不仅是最高军事统帅，也是最高执法者，他警告将士，“尔所弗勗，其于尔躬有戮。”^①对不奋勇杀敌者就判处杀头之罪。周公训诫封在殷地的康叔的《康诰》，一再叮嘱康叔要慎重审理案件和定罪量刑，说明当时的天子

^① 《尚书·牧誓》。

和诸王，严密控制着司法。

《讼·上九》爻辞的内容，透露了当时司法权受到王权掣肘的消息。爻辞云：“或锡之鞶带，终朝三褫之。”“锡”，借为赐。“鞶带”，指代命服。“终朝”，一天，指时间不长。“褫”，剥夺，如直译爻辞的意思是：一个人的命服（官职），很短时间就被王多次授予又多次剥夺。因为放在《讼》卦中，《讼》是讲争讼、诉讼的专卦，王对此人官职的予夺，正是王对此人讼案的判决结果。足见王对奴隶主间的争讼和一些重大案件是亲自参与审判的。

周厉王时代的礼器——《鬲攸从鼎》，铭文就是一篇经济诉讼文书。记录了奴隶主鬲从向王控告奴隶主攸卫牧不遵守地租契约的案例。铭文有云：“鬲从以攸卫牧告于王”，由此看来王确实是最高的司法官。即便有时王并不亲自审理，也要派官吏按他的意思去办。

天子之下的最高司法官吏，按《周礼》的记载名为“司寇”。司寇之下的司法官吏叫作“士师”。《易经》中未出现“司寇”一词。“士师”虽也没有明确记载，但《师》卦中有两段爻辞的内容是与司法审判有关联的。《师》卦卦辞云：“贞丈人吉，无咎。”“丈”字古文作从手持杖，字形与“尹”“父”相近。均是握有权势的象征。既可指握有行政权力的官吏，又可指为握有指挥权的军队统帅。另外，古代有兵刑不分的传统，“司寇”或“士师”既是军事长官，又是司法官吏，兼有军事镇压和司法镇压双重职能，这是符合奴隶制专制政权的特点的。另见《师·六五》的前半段爻辞为“田有禽，利执言”、“田”，田猎。“有禽”，获得猎物。“言”，闻一多先生认为应当读为“讯”。因为古音言近于讯，音近则义通。“执言”即执讯、审讯之义。此爻的意思是说，师作

为军事长官，以田猎训练士卒有收获；作为司法长官，有利于案件的审理。

《易经》中反映的西周司法审判权力的归属，表明当时行政、军事和司法权力合一的特点。这是由政权的君主专制政体性质所决定的，为中国几千年封建专制政权，行政司法不分行政严重干予司法开了先河。封建社会的地方司法机关与行政机关直接结合，司法机关实际变为行政机关的附庸；国家的最高司法机关同样受到皇帝和丞相的牵制。于是统治阶级以言代法、以权代法而言出法随的现象在中国社会存在了几千年；作为法律意识，在中国人的头脑中占据着极为重要的位置。在位的掌权者乐此不疲心安理得，被统治者深受权势迫害而得不到法的保护，只好忍气吞声任人宰割。为了清除旧法律意识在中国人头脑中的深厚积淀，当前社会主义法制强调“法律面前人人平等”、“司法机关独立行使审判权”的法律适用原则极为必要，是发扬社会主义民主，加强社会主义法制的关键所在。

2、诉讼审判原则

(1) 区分刑、民案件。

中国奴隶制社会诉讼称为狱讼，刑事案件称为“狱”。《周礼·秋官·大司寇》：“以两剂禁民狱。”郑玄注曰：“谓相告以罪名者。”狱并非后世的监狱，而是告发、审理应当受到刑罚的犯罪。《易经》中讲刑罚的专卦《噬嗑》卦的卦辞为“噬嗑，亨，利用狱”。这是《易经》中唯一出现的一个狱字。因为是专门讲刑罚的，故爻辞为有利于刑事案件的审理——“利用狱”。所以郑玄的注释是恰当的。

民事案件则称为“讼”。《周礼·秋官·司寇》“以两造听民讼。”郑玄注曰：“讼，谓以财货相告者。”“两造”即当事人，因民事纠纷诉诸官府的原告和被告。这种案件叫作“讼”。《讼》卦就是讲民事案件的专卦，有两段爻辞均提到“不克讼”，即当事人没能胜诉，然而这两个败诉者一个得“归”，一个得“复”，并未受刑罚。如是刑案的原告败诉，定是诬告，要受到刑罚处罚；如是刑案的被告败诉，更难逃刑事处罚。可见《讼》卦中所记均为民事案件。

(2)民事争讼当事人须到庭对质。

《尚书·吕刑》记审判的程序，开庭之始就要求“两造具备，师听五辞。”由原告当庭陈述，由司法官判断当事人口供的真伪。同时强调，司法官要正确处理案件，“罔不中听狱之两辞”，即没有不兼听诉讼双方供词的。自告的刑事案件如此，民事案件更是这样。

《讼·九二》：“不克讼，归而逋其邑人三百户，无眚。”

《讼·九四》：“不克讼，复即命渝。安贞，吉。”

《九二》爻辞所记的“邑主”，正因为他亲自出庭对质，自顾不暇才致使三百户邑人趁机逃亡。《九四》爻辞的“复即命渝”，也说的是回来后的情况。足见当时要求诉讼当事人必须出庭对质、受审。《周礼·秋官·小司寇》云：“凡命夫、命妇不躬坐狱讼。”郑玄注“命夫者，男子之为大夫者。”依此原则，卿大夫是不亲自出庭对质受审的。然而《讼·九二》所记的史实却并非如此，按分封制的规定，卿大夫才有采邑的管辖权，邑人一跑就是三百户，说明这个邑的规模不算小，邑主一定是身为大夫的奴隶主。因此，“命夫不躬坐狱讼”的原则，起码来说不会是绝对的，很可能要看审理者的身分和当事人双方的身分来

决定。

一般奴隶主贵族间出现民事纠纷,据出土的青铜铭文记载,确实是要亲自出庭对质的。著名的《智鼎》铭就记有奴隶主匡与智的一桩民事诉讼案例:“昔僮岁,匡众厥臣廿夫寇智禾十秭。吕匡季告东宫。东宫乃曰:‘求乃人,乃弗得,女匡罚大’。匡乃稽首于智,用五田,用众一夫曰噬,用臣曰寔、曰肱、曰奠,曰:‘用兹四夫,稽首。’曰:‘余无由具寇足禾□,不出,鞭余。’智或吕匡季告东宫。智曰:‘必唯朕禾是赏。’东宫乃曰:‘赏,凡禾十秭,遗十秭,为甘秭。乃来岁弗赏,则付卅秭。’智乃或智勿用田二,又臣一夫,凡用即智田七田,人五夫。智觅匡卅秭。”这段铭文的大意是:奴隶主匡派手下人抢了奴隶主智的庄稼,智投诉于东宫,匡怕受重罚,叩头谢罪,并许诺用田和奴隶作为赔偿物,智不同意,再次向东宫控告。经审理,判决匡增赔田二百亩和一名奴隶,共七百亩田和五名奴隶。最后智减去了匡卅秭的赔偿。从这则案例看,作为民事争讼的原被告奴隶主均亲自出庭对质受审。这与《讼·九二》和《讼·九四》爻辞所记的史实是相吻合的。

(3) 神明裁判的遗迹。

人类社会的最初阶段,调整人与人之间关系的社会规范,是由人们长期劳动、生活自然而然形成的习俗。在无阶级社会,尚不存在强权政治的物质基础,但人们为了过和谐有序的社会生活,必须鼓励人们有益于社会的行为,而遏制、惩罚有损全体成员利益的所做所为。中国的上古时期,之所以“三皇设言民不违”^①,靠的是符合全体成员共同意志的社会舆论和

^① 《晋书·刑法志》。

人们内心的信念。

原始人类，面对变幻莫测、威力无比的大自然，畏惧和崇敬之情油然而生，占据了人们信念的大部乃至全部。大自然不仅给人类生存的裨益，也常常带给人类毁灭性的灾难。这一切，就当时人类的认识水平，只能理解为上天的有意识的作为，于是人格神的观念形成了。人们为了求得上天的护佑和免受上天的惩罚，天人交通的神职人员——巫觋应运而生。“巫觋观”，《说文》“能齐肃事神明者，在男曰觋，在女曰巫。”巫觋不仅负责祭祀和占卜，传达神对人的审判和处罚决定，也是他们的职责。著名法学家蔡枢衡先生考证，《尚书·皋陶谟》中的“无教逸欲”一句中的教逸二字是颠倒的，应是“无逸教欲”，“无”与“巫”同音，属于虞韵，“无”借为“巫”。“逸”与“佚”音近，同属质韵，“逸”借为“佚”。“佚”是鞭打或笞击。“无逸”就是“巫佚”，指巫觋执法，即巫觋捶击。^①

巫觋执法是上古神明裁判的表现。至商代，因殷人笃信宗教，“天罚”“神判”成了司法审判的一大特点。从卜辞看，如“贞：王闻惟辟？”“贞：王闻不惟辟？”就是占卜决定是否定罪用刑。通过占卜，假托神意断狱，是实行神明裁判，巫史参与司法的明证。成书于商末周初的《易经》，也反映有巫史进行神判的历史遗迹。

《巽·九二》：“巽在床下，用史巫纷若，吉，无咎。”

“巽”，甲骨文象二人踞伏之状。《杂卦传》曰：“巽，伏也。”“纷”，《帛书·周易》作“忿”。爻辞意思是：执法的巫史忿忿然，而受审者驯服地听审，这样就是吉兆，不会有什么麻烦。

^① 蔡枢衡《中国刑法史》。

我国古代“法”字写作“灋”此字的含义即证明上古神明裁判的存在。此字由“水”“廌”和“去”三部分组合而成。《说文》释“灋”为“刑也，平之如水，从水，廌所以触不直者去之，从廌去。”“廌”，是传说中的神兽，鹿头而马身，又说象牛而仅长一角。据说遇有争讼，廌能评判是非曲直，用角触者为不直，即为败诉。

中国古代文明发达较早，至西周的司法审判“神判法”已早成为历史。然而“天罚”、“神判”的旧观念仍残存在人们的脑际。《墨子·明鬼》中记载，直至春秋时期“齐庄君之臣，有所谓王里国、中里微者。此二子者讼三年而狱不断，齐君由谦杀之恐不辜，犹谦释之恐失有罪。乃使之人共一羊，盟齐之神社，二子许诺。于是涖血搯羊而灋其廌。读王里国之辞，既已终矣，读中里微之辞未半也，羊起而触之，折其脚，祧神之社而蒙之，殪之盟所。当是时，齐人从者莫不见，远者莫不闻，著在齐之春秋。”至春秋时代遇有疑案难决尚有使用神明裁判的案例，周代偶有使用还是可信的。在古代，世界上的各个民族使用神判法是相当普遍的，古希腊、巴比伦、印度都曾适用过。如测其嫌疑犯是否真的有罪，或将人投入江河测其沉浮，或逼人跳崖、饮毒汁、将手插入沸油或沸水中测其有无伤毁。中国人的神判用牛、羊抵触，与其他民族相比，应该说还算文明得多。

尽管到周代神明裁判已不是司法审判的主要方式，但当时以当事人盟誓作为重要证据，正是神判观念的残留。

《周礼·秋官·司寇》记有“有狱讼者，则使之盟诅。”这可从出土的金文得到证实。《鬲攸从鼎》铭文记录了周厉王时鬲从控告攸卫牧不遵守地租契约，于是王室的司法官虢旅，“乃使攸卫牧誓曰：‘我弗具付鬲从其租射分田邑，则放’，攸卫牧

则誓。”攸卫牧向神明宣誓，如果不付给鬲攸从田租，就分取他的田并处死。另见《猷匱》铭中的“牧牛则誓”；《散氏盘》铭的“武父誓曰”，都记载了周代司法审判中的盟誓程序。

盟诅程序的设立，是利用人们敬畏神灵的心理，保障当事人能移遵守自己的诺言，如违背诺言也正是行罚的根据。《随·九四》“有孚在道，以明，何咎。”“随”，有追逐、抓捕之义。“有孚在道”，有人在中途被抓获。“明”借为盟。爻辞意思是：有人被抓捕，用盟誓方式表示自己没有罪，不会有什么祸事。

按《礼记》记载誓与盟是有区别的，“约信曰誓，莅牲曰盟。”^①盟的程序似乎更复杂、更郑重。《礼记》中的疏云：“盟之为法，先凿地为方坎，杀牲于坎上，割牲左耳盛以珠盘，又取血盛以玉敦，用血为盟，书成乃歃血而读书。”《易经》中记载了这种盟诅的具体做法：

《坎·六四》：“樽酒，簋贰，用缶。纳约自牖，终无咎。”

《坎·九五》：“坎不盈，祗既平，无咎。”

《坎·上六》：“系用徽纆，置于丛棘，三岁不得，凶。”

这三段爻辞记录了盟诅的过程和违背誓言的后果。盟诅的双方先挖一个小方坑——“坎”，坎边摆放着盛放祭品的器皿，双方歃血盟誓，把誓词——“约”放入坑中，用土填平。谁违背誓言，就用绳索捆绑，投入土牢，关上三年。这与《周礼》《礼记》所记是相契合的。

(4)判断证据的证明力凭法官的主观臆断。

审理案件、认定事实是评判是非曲直的关键。对事实予以认定就必须收集和运用证据。中国古代重视被告人的口供，口

① 《礼记·曲礼》。

供是定罪量刑的重要证据。当事人口供的真伪和证明力的强弱，在周代完全凭法官主观认定。

欧洲直至中世纪后期的封建专制政权的司法，仍实行法定证据制度，由法律机械地规定证据的证明力，法官只能按法律规定认定事实。西周时在司法审判中能重视法官的主观作用，这无疑是社会文明发达的标志。

《坎》：“有孚维心，亨，行有尚。”

“孚”，借为罚。“有孚”指审理案件适用刑罚。“维”，副词“只”。“心”，指心理状态。“尚”，借为赏。爻辞的意思是：审理案件适用刑罚，只有重视对当事人的心理状态认真观察、做出判断，才能得到上级的嘉奖。

据《周礼·秋官·小司寇》载，周代要求法官“以五听狱讼，求民情”。所谓“五听断案”，是指法官用察颜观色的方法了解当事人的心态，然后对当事人提供的证据做出主观判断。包括辞听、色听、气听、耳听、目听。“听”是判断的意思。郑玄对“五听”注云：“观其出言，不直则烦；观其颜色，不直则赧然；观其气息，不直则喘；观其听聆，不直则惑；观其眸子视，不直则眊然。”说明当时已重视当事人的心理因素，是奴隶主阶级司法实践经验的积累，与上古的神明裁判相比，无疑是社会进步的表征。然而仅凭察颜观色进行推测臆断，是主观唯心主义的做法，得出的结论是极不可靠的。

(5)以证据的信实与否作为评定是非曲直的依据。

《讼》：“讼，有孚，窒惕，中吉，终凶。”

“孚”，在此为诚实，信实之义。“窒”，阻塞不通。“惕”，畏惧。孔颖达解释说：“凡讼者，物有不合情相乖争而致其讼。凡讼之体不可妄兴，必有信实，被物止塞而能惕惧，中道而止，乃

得吉也。”这就是说，人遇争讼之事告到官府，在审理过程中如果了解到对方有信实可靠的证据，对自己不利，应知难而退中止争讼，如不自量力仍旧争辩，最终是要倒霉的。

由此可见，西周司法审判评定争讼者的是非曲直是以证据的信实与否作为依据的。除了当事人的口供是重要的证据之外，证人证言、书证、物证也是认定事实的证据。据《周礼·地官·小司寇》载：“凡民讼，以地比（邻居）正之；地讼，以图（地契）正之。”又见《周礼·秋官·士师》载：“凡以财狱讼者，正之以傅别（借贷契约）、约剂（买卖契约）”；《周礼·秋官·司厉》载：“司厉掌盗贼之任器（凶器）货贿（赃物）”。记载了民刑诉讼必须出示的证据。《讼》卦卦辞反映了当时诉讼重视证据的观念。

（6）民事诉讼判决的效力。

《讼·九四》：“不克讼，复即命渝，安贞，吉。”

“命”，主张。“渝”，改变。爻辞的意思是：诉讼当事人败诉，回来以后决定按判决改变原主张。卜问从此可否平安之事，结果得到的是吉兆。

爻辞所记的史实，说明当时的民事诉讼的判决是具有极大权威性和强制性的，当事人必须按判决的规定执行，否则就要按当事人所立的誓言予以处罚。如出土的金文《散氏盘》铭，记载矢人城国和散国因争夺土地成讼，审判结果矢人城国败诉，矢人城国的诉讼代理人——眉田官，被罚代表矢王立誓，交还散国田地，履约不交，如对散国再有欺瞒，“则隐千罚千”。再如《鬲攸从鼎》名所记，攸卫牧因不遵守地租契约而败诉。王室的司法官虢叔旅让攸卫牧立誓，若不按判决付给鬲攸从地租，不仅要把田地给付鬲攸从，而且“放”（也有的译为“诛”）被

处死。足见违背判决拒不执行，其后果是相当严重的。败诉者能够“复即命渝”可谓明智之举。

(7) 允许申诉、禁止缠讼。

《困》卦卦辞有“有言不信”句。“言”，借为愆，罪。“信”，伸，申白，申诉。意思是：有了罪而无法申辩清楚，申诉无望自然是困象。

据《尚书·康诰》记：“要囚，服念五六日，至于旬时，丕蔽要囚”。“要囚”，认真审察犯人的供词。判决前要求司法官吏拿出一定时间分析案情，反复核实犯人的口供。既然要反复核实，自然允许犯人申辩，防止冤狱。这样做是符合周初“明德慎罚”的指导思想的。

尽管西周司法实践中允许刑民事案件当事人申辩，但从《易经》的有关筮辞看，当时是禁止无理缠讼的。上文所举《讼》卦卦辞的“讼。有孚，窒惕，中吉，终凶”，就体现了这种主张。接着《讼·初六》爻辞再度强调：“不永所事，小有言，终吉”。“不永所事”指的仍是了解到对方有充足的证据，应中止争讼，不要再坚持讼事。这样做虽然会有一定损失，但不会铸成大错。故“小有言，终吉。”

3、有关刑罚执行的点滴记载

有关西周王朝刑罚的执行，在前边介绍刑罚种类时已经提到，如死刑、肉刑、囚禁等刑罚的具体执行方法，根据《易经》筮辞提供的史料，做了概括。但仍有几点需补记如下：

(1) 受肉刑者须服役。

墨、劓、刖、宫是刻人肌肤、毁人肢体的残刑。据《周礼·秋官·掌戮》所记，执行之后还要被罚服役，所谓“墨者使守门，

劓者使守关，宫者使守内，刖者使守圜，髡者使守积”。“髡”是剃掉犯人头发、胡须的刑罚，《易经》中未见记载，另外，这些罪犯服役的期限，《周礼》也没有具体的说明。

《困·九五》：“劓刖，困于赤绂，乃徐有说”。

“赤绂”，红色的蔽膝，天子赐给王侯公卿的一种服饰。在此指代奴隶主贵族。“徐”，缓慢。“说”，通脱。爻辞的意思是：受了劓刑、刖刑的罪犯，还要被困在贵族处服役，慢慢地会得到解脱。由此看来，受肉刑者还须服役与《周礼》所记是一致的；同时服役期限不定，大约根据需要或服罪情况可长可短，因此说“乃徐有说(脱)”。

(2) 刑具的种类。

刑具作为刑罚的附属物，在西周时代是奴隶主阶级防止罪犯反抗和逃脱的重要工具。从《易经》筮辞的记载看，有桎梏、校、绳索、金车等。

桎梏。

《蒙·初六》：“发蒙，利用刑人，用说桎梏。”

此爻辞前文引过，是讲伐木割草的劳役如让刑徒去做，就暂时解脱他们身上的刑具。

“桎”，《说文》：“桎，足械也。”是束缚人行动的木制足械。“梏”，由木、告二字组成，“告”，《说文》：“牛触人，角着横木，以告人也。”可见梏是首械，类似后世の木枷。

《周礼·秋官·掌囚》记载：“凡囚者，上罪桎梏而桎，中罪桎梏，下罪桎。”其中提到的桎，《易经》中没有记载。桎为“两手共一木”，在殷墟出土的陶俑中，就有双手戴桎的，桎虽也是手械，但与后世的手铐不同，陶俑双手背后，且双手一上一下。由此推之，西周时有桎、梏、桎三种刑具是可信的。

校。

《易经》筮辞中有两处提到“校”。

《噬嗑·初九》“履校灭趾”

《噬嗑·上九》“何校灭耳”

“校”，由交木两个字组成。“交”，《说文》“交，交胫也。”“校”指木制刑具，使两足相交，令其行动不便，看来“校”最早指足械，与桎同物而异名。《噬嗑·初九》中的“履”，鞋，由脚拖着。“履校”即指戴着足械。然而《噬嗑·上九》中的“何”则借为“荷”，是担负、肩扛之义。很明显“何校”之“校”不再是足械，而是首械了。因此校与桎也是同一种刑具。很可能周代将桎梏统称为校。把校解释为桎或梏（枷）其中的一种是欠妥的。

绳索。

《易经》筮辞中记载以绳索为刑具，可以归纳为两种用途，一是抓捕到逃亡的罪犯或奴隶，押送途中用绳索捆绑：

《小孚·九五》、《中孚·九五》：“有孚挛如”。

《遁·六二》：“执之用黄牛之革，莫之胜说（脱）”。

《遁·九三》：“系遁，有疾厉，畜臣妾吉。”

《随·六二》：“系小子”。

《随·六三》：“系丈夫”。

二是将罪犯投入监狱后，不用桎梏而用绳索捆绑，防止罪犯越狱：

《坎·上六》：“系用徽纆，置于丛棘，三岁不得，凶。”

所用的绳索有多股拧成的“徽纆”，（《释文》引刘注，“三股为徽，二股为纆”）；还有牛皮条。皮革有韧性罪犯不易挣脱。

金车。

《困·九四》：“来徐徐，困于金车。吝，有终”

“金车”，“金”，《释名》“金，禁也”，金车即囚车。爻辞意思是：罪犯被关在囚车中，缓缓而来。用囚车押送犯人是较好的防范措施。

(3) 监狱。

从现有的史料分析，商周时代的刑罚已有囚禁刑是确信无疑的。甲骨文中“囚”字为“并”，是人被困于阱穴之象。“圜”字也是人戴桎梏禁于地穴中。拘禁罪犯的场所当时尚不称为“狱”，据《墨子》和《周礼》所记，称为“圜土”。《易经》的《困》卦是记囚禁人犯的专卦，把囚禁人犯的场所称之为“幽谷”（《困·初六》）是很形象的，“幽谷”可能是阴暗潮湿的圜土的别名。

(4) 行罚的时间。

《革》：“已日乃孚。”

“已”，借为祀。“孚”，在此借为罚。爻辞的意思是：在祭神祭祖的日子执行刑罚。

《尚书·甘誓》中有云：“用命，赏于祖，不用命，戮于社。”夏代的赏罚就有在祖庙神社施行的做法，至西周可能承继了这一传统。奴隶主阶级为了使惨无人道的虐杀合法化，不仅以国家强制力作为后盾，而且借助宗教迷信增加刑罚的威慑力量。祭祀之日行罚，一方面标榜所谓“代天行罚”，把血腥镇压说成是上天的意志；同时，祭祀之日庄严肃穆，从气氛上也增强了刑罚的威慑力。

《周礼·秋官·乡士》有云：“狱讼成，士师受中，协日刑杀。”“协”，合、和。“协日”就是选择适合的日期。究竟什么时日最适宜呢？《周礼》没有作明确的注释，实际上，“已日乃孚”为“协日刑杀”做了确切的注释。

后 记

从法学院毕业至今已整整三十年了。记得当年在撰写毕业论文时，有幸得到戴克光教授的指导。戴先生是当时研究唐律的名家，能聆听他的教诲，仅仅几次面授，真使我有醍醐灌顶的感受。在他的指导下，几个月后我竟“洋洋洒洒”地写了一篇近万言的《试论唐律“十恶”》，文章虽不成样子，还是得到老师的鼓励，给了个五分。然而，我最大的收获是有生以来第一次尝了一下“做学问”的滋味。

几十年过去了，戴先生未必记得我这个学生，但老师渊博的学识和严谨的治学态度却永存我的记忆中。在我三十年的教师生涯中，时时想到他。戴先生早已谢世，我这本小书杀青之际，心中充满了对老师的感激和怀念之情。

我在中法史教学科研工作实践中，一直得到徐大同教授、曾宪义教授以及我求学时的中法史开蒙教师薛梅卿教授的关怀、指导和帮助。没有他们多年的支持和培养，我是很难完成此书的。当然，如果没有天津古籍出版社的杨鍾贤教授的支持和辛勤工作，本书亦极难问世。在此一并致以最诚挚的谢意。

前言已说过，囿于学术水平，书中舛漏在所难免，企盼方家斧正。

从希斌

94年8月

[General Information]

书名=易经中的法律现象（从希斌）

作者=从希斌著

页数=183

SS号=11431624

出版日期=1995年04月第1版